Laicidad, derechos humanos y sexualidad en América Latina

Una mirada desde el Sistema Interamericano de Derechos Humanos

Pauline Capdevielle

111

Temas de Derecho Público

Universidad Externado de Colombia

Pauline Capdevielle. Investigadora especializada en derechos humanos, laicidad y bioética. Tiene una maestría y un doctorado en Derecho por la Universidad Aix-Marseille de Francia, con estudios posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Coordinó la Cátedra Extraordinaria "Benito Juárez" de la UNAM sobre laicidad entre el 2014 y el 2018. En la actualidad se desempeña como investigadora en el Instituto de Investigaciones Jurídicas y como profesora en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales en la UNAM. Es vicepresidenta del Colegio de Bioética, A. C.

INSTITUTO
DE ESTUDIOS
CONSTITUCIONALES

CARLOS
RESTREPO
PIEDRAHITA

LAICIDAD, DERECHOS HUMANOS Y SEXUALIDAD EN AMÉRICA LATINA

TEMAS DE DERECHO PÚBLICO N.º III

PAULINE
CAPDEVIELLE

Laicidad, derechos humanos y sexualidad en América Latina

Una mirada desde el Sistema Interamericano de Derechos Humanos

UNIVERSIDAD EXTERNADO DE COLOMBIA
INSTITUTO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES
CARLOS RESTREPO PIEDRAHITA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Capdevielle, Pauline, 1982-

Laicidad, derechos humanos y sexualidad en América Latina : una mirada desde el Sistema Interamericano de Derechos Humanos / Pauline Capdevielle. -- Bogotá : Universidad Externado de Colombia. Instituto de Estudios Constitucionales Carlos Restrepo Piedrahita ; Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de investigaciones jurídicas, 2024. -- Primera edición.
275 páginas. (Temas de derecho público ; 111)

Incluye referencias bibliográficas (páginas 229-274)

ISBN: 9789585060609 (impreso) 9789585060616 (e-book)

1. Derechos humanos -- Aspectos sociales -- América Latina 2. Derechos humanos -- Aspectos religiosos -- América Latina 3. Feminismo -- Aspectos jurídicos 4. Derechos de la mujer -- Aspectos sociales 5. Derechos de la comunidad LGBTI -- América Latina 6. Laicismo -- Aspectos sociales 7. Laicismo -- Aspectos jurídicos I. Universidad Externado de Colombia II. Título III. Serie

323.4 SCDD 21

Catalogación en la fuente -- Universidad Externado de Colombia. Biblioteca. ERZ.
abril de 2024

© 2024, universidad externado de colombia
instituto de estudios constitucionales
carlos restrepo piedrahita
Calle 12 n.º 1-17 este, Bogotá
Teléfono (+57) 601 342 0288
publicaciones@uexternado.edu.co
www.uexternado.edu.co
e-ISBN 978-958-506-061-6
ISBN 978-958-506-060-9

© 2024, universidad nacional autónoma de méxico
instituto de investigaciones jurídicas
Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria,
Coyoacán, 04510, Ciudad de México
ISBN (libro electrónico): 978-607-30-9034-6

Primera edición: abril de 2024

Diseño de cubierta: Departamento de Publicaciones
Corrección de estilo: Alfonso Mora Jaime
Composición: Karina Betancur Olmos
Impresión y encuadernación: DGP Editores S.A.S.
Tiraje: de 1 a 1.000 ejemplares

Impreso en Colombia / *Printed in Colombia*

Para Inés y Lila

CONTENIDO

Prólogo 13

Presentación 19

Introducción 29
Derecho, sociedad y religión 33
Unidad y contrastes de América Latina 37
Precisiones terminológicas 39
Derechos humanos y feminismos jurídicos 44
Organización del libro 49
Agradecimientos 51

Capítulo primero
Acercamientos conceptuales 53
I. La laicidad 53
A. Elementos genealógicos 54
B. Laicidad y separación 58
C. Modelos de laicidad 60
D. La cuestión de la neutralidad 64
E. ¿Pueden las iglesias participar en el debate público? 67
II. La laicidad y los derechos humanos 70
A. La cuestión religiosa en el origen de los derechos humanos 71
B. Los derechos humanos como sistema 75
C. Laicidad y derechos sexuales y reproductivos: acercamientos y tensiones 84

Capítulo segundo
Laicidad, religión y sexualidad: un escenario en tensión 97
I. Secularización y laicidad en América Latina 97
A. La modernidad religiosa en América Latina 97
B. Claroscuros de la laicidad latinoamericana 103
II. El discurso de la laicidad y las políticas sexuales y reproductivas 112

A. Sexualidad y resistencia 114
B. Democracia e iglesias en América Latina 119
C. Discursos y estrategias de la contra-movilización religiosa conservadora 121
D. Oportunidades y límites del concepto de *laicidad* desde lo sexual 130

Capítulo tercero
Religión y laicidad en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos 139
I. El Sistema y sus textos 139
A. Breve introducción al Sistema 139
B. La laicidad en el marco jurídico del Sistema Interamericano de Derechos Humanos 143
1. Libertad de conciencia y de religión 144
2. Principio de igualdad y no discriminación 146
3. Derechos sexuales y derechos reproductivos 147
C. La autonomía de las esferas política y religiosa 148
II. Laicidad y derechos humanos en la labor del Sistema 149
A. Vulneraciones a la libertad de conciencia, de religión y de culto 149
B. Religión y libertad de expresión 155
C. Laicidad y protección de los derechos reproductivos 161
1. La labor de la CIDH 161
2. El caso Artavia Murillo vs. Costa Rica: una sentencia científica y laica 165
D. Religión, laicidad y derechos de las personas LGBTI 172
1. La separación de las esferas secular y religiosa en la labor de la Corte 173
2 Derechos LGBTI en los trabajos de la Comisión 179

Epílogo
El caso Pavez Pavez vs. Chile 183

Conclusiones
Hacia una lectura laica de los derechos humanos 189

Anexo 1
Tabla de relación Estado-iglesias
en América Latina y el Caribe 195

Anexo 2
Tabla de situación del aborto y matrimonio
igualitario en América Latina y el Caribe 207

Referencias 221

Debo empezar por resaltar que con la profesora Capdevielle comparto el interés por el estudio y análisis jurídico del principio de laicidad y el derecho a la libertad de conciencia. Gracias a este campo común he podido seguir su valiosa contribución académica a la ciencia jurídica –no solo mexicana sino también latinoamericana– que la han convertido en una de las autoras referentes en la región en temas de laicidad y libertad de conciencia. Por este motivo me es particularmente honrosa y gratificante la invitación a realizar una breve presentación, a manera de prólogo, de esta obra.

Pauline Capdevielle ha liderado desde la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) la Cátedra Extraordinaria "Benito Juárez". Libertades Laicas, uno de los grupos de investigación más importantes en la región sobre el estudio jurídico del principio de laicidad. En ese espacio se han publicado importantes trabajos académicos que se han vuelto de obligatoria consulta para los interesados en la materia en Latinoamérica.

La obra *Laicidad, derechos humanos y sexualidad en América Latina. Una mirada desde el Sistema Interameri-cano de Derechos Humanos* es una prueba más de la amplia y rigurosa contribución de la profesora Capdevielle a los estudios de laicidad en Latinoamérica. La obra es oportuna y necesaria porque para entender el alcance y contenido del debate común sobre los derechos sexuales y reproductivos –especialmente de las mujeres– es indispensable abordar y reflexionar sobre la laicidad y su grado de implementación –implícita y explícita– en los diferentes países de la región.

En efecto, para comprender el alcance y contenido de los derechos sexuales y reproductivos en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos es indispensable tener en cuenta el grado de secularidad alcanzado en cada una de las sociedades de los países que conforman el continente y la interpretación que ha realizado del principio jurídico de laicidad cada Estado. Lo anterior porque el desarrollo de los derechos establecidos

en la Convención Americana de Derechos Humanos y demás tratados del sistema se nutre de este diálogo constante entre el ámbito nacional e internacional. Justamente unas de las principales contribuciones del presente libro es abordar el estudio de la materia desde esta óptica.

El libro contiene un primer capítulo en el que se realiza la definición de los conceptos previos que son indispensables para entender el estudio que se abordará de manera transversal en toda la obra. Sin embargo, estas aclaraciones transcienden las típicas cartas de instrucciones que están en ciertos manuales jurídicos y que tienen el objetivo de orientar al lector. *Contrario sensu*, en estas la autora realiza y sienta su postura sobre la forma como considera que deben entenderse el principio de laicidad y los principales derechos que confluyen a esta garantía. Estos conceptos van más allá de las definiciones clásicas propias del derecho eclesiástico del Estado para ampliar y actualizar su contenido a las tensiones propias de la sociedad contemporánea.

Así, por ejemplo, la autora inicia la obra resaltando que la problemática actual sobre el derecho a la libertad de conciencia ya no es la garantía de la libertad religiosa sino de la libertad ante la religión y sus pautas morales. En efecto, en la doctrina especializada existe un cierto consenso de que todas las personas tienen el derecho de profesar las creencias religiosas de sus preferencias y poder cambiar de ellas cuando se quiera. Como se resalta en el trabajo, el debate y los desafíos en este punto son las garantías para las personas que no se identifican con ningún sistema religioso y desean llevar una vida libre de la imposición de creencias o dogmas provenientes de morales privadas externas. En este sentido, el primer capítulo de la obra es un llamado a revisar las problemáticas y actualizar los conceptos sobre las principales cuestiones que abordan las nuevas complejidades de la materia.

Quizá una las apuestas más interesantes de la obra es el llamado a repensar la propia definición del principio de laicidad y sobre todo el de abandonar la clásica preocupación por el deber de separación, uno de los elementos clásicos de este

principio (vertiente orgánica de la laicidad). Como se resalta en la obra, existen Estados orgánicamente separados de las organizaciones religiosas en las que estas asociaciones y sus dogmas tienen una importante influencia en la interpretación y garantía de ciertos derechos, en especial los sexuales y reproductivos. Por ende, el llamado es a pensar y ocuparse más de la autonomía del individuo frente a las religiones (enfoque material de la laicidad). En ese orden, en el libro se realiza una categórica afirmación en la que se sostiene que no todos los Estados orgánicamente separados de las organizaciones religiosas son laicos y que algunos en los que no está consagrado el deber de separación formal, pero sí el enfoque material, pueden ser catalogados como laicos pese a tener religiones oficiales o privilegiadas.

Luego, en la segunda parte del trabajo se resaltan las particularidades de la etapa denominada pos-secular en el continente. Aquí el fenómeno religioso no ha perdido importancia ni vigencia, se ha diversificado, pues la Iglesia católica ha visto disminuido su carácter hegemónico, ya que una gran cantidad de sus miembros han migrado a otras organizaciones religiosas, también cristianas y en algunos casos con dogmas más conservadores y radicales que los defendidos por el propio catolicismo.

La disminución del papel protagónico de la Iglesia católica y la nueva pluralidad en materia religiosa-cristiana es una particularidad propia de la religión que debe ser analizada de manera diferente a los fenómenos que pasan en el norte global, pues allá el desafío de la complejidad religiosa en la etapa pos-secular tiene relación con la llegada y el fortalecimiento de religiones que no provienen de la tradición cristiana. Por ende, acierta la autora en realizar un riguroso estudio del fenómeno de la pluralidad religiosa latinoamericana y poner en evidencia uno de sus rasgos comunes: la unión y el litigio estratégico que han realizado de manera mancomunada las nuevas organizaciones cristianas con la Iglesia católica para oponerse a la garantía de ciertos derechos como la interrupción voluntaria del embarazo, la eutanasia y los derechos de

las parejas del mismo sexo. Es importante, como se hace en el libro, que se empiece a pensar y repensar los desafíos que se presentan para la región con este particular fenómeno.

La interrelación entre el alcance de la protección y garantías de los derechos sexuales y reproductivos con el principio de laicidad –en su ámbito material– y el grado de secularización de la sociedad es evidente. Por regla general, existe un mayor grado de garantía y protección para este tipo de derechos en los Estados materialmente laicos, en los que las organizaciones religiosas y sus dogmas no influyen significativamente en la adopción de las normas jurídicas. A su vez, en los Estados en los que las organizaciones religiosas tienen el capital político y la capacidad de cabildeo ante los diferentes órganos estatales, el alcance y protección de los derechos sexuales y reproductivos son seriamente limitados por estas concepciones teístas del mundo y sus dogmas.

Así las cosas, era necesario que se realizará un estudio exhaustivo, como el realizado por la profesora Capdevielle, sobre el nivel de laicidad alcanzado en las principales decisiones proferidas por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Aunque la laicidad es un principio orgánico y como tal no es reconocido formalmente en ninguno de los instrumentos jurídicos del sistema, materialmente se puede inferir un cierto grado de laicidad de varios derechos reconocidos en la Convención Americana como, por ejemplo, el derecho a la libertad de conciencia y de religión. En este sentido, el análisis de las sombras y luces de los estándares interamericanos permite evaluar si en el sistema regional de protección de derechos humanos se puede defender un concepto material de laicidad en el que las instituciones nacionales y supranacionales interpreten el alcance y contenido de los derechos sin ningún precondicionamiento proveniente de creencias religiosas y convicciones éticas privadas.

Sin duda la obra que el lector tiene en sus manos, o en su pantalla digital, está llamada a convertirse en un referente para el estudio del principio jurídico de laicidad para los interesados

en la materia en Latinoamérica. Adicionalmente, espero que esta publicación en coedición entre la UNAM y la Universidad Externado de Colombia sea el inicio de una cooperación académica fructífera entre estas dos instituciones con el fin de robustecer el estudio de este tipo de temas en todo el continente.

Sergio Alejandro Fernández Parra
Docente-investigador
Departamento de Derecho Constitucional
Universidad Externado de Colombia

*Laura Saldivia Menajovsky**

Conozco hace muchos años a Pauline Capdevielle y, justamente, porque conozco su trabajo académico esperé con gran entusiasmo este libro. Cuando supe que estaba escribiendo sobre la laicidad en América Latina a la luz de sus desafíos políticos y sociales contemporáneos y, en especial, a partir del trabajo realizado por el Sistema Interamericano de Derechos Humanos en la materia, no tuve dudas de la enorme contribución que su obra aportaría al estudio de la relación entre Estado y religión. Con la lectura de este libro corroboré, una vez más, el sofisticado talento académico de Pauline.

El presente libro logra reunir y sintetizar las discusiones más destacadas sobre la laicidad y el Estado con gran destreza y profundidad teórica, y vincularlas a las temáticas concretas que estudia referidas a los derechos sexuales y reproductivos, los derechos LGBT y el Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Es notable lo vasto de la bibliografía y de la jurisprudencia de los países más diversos que recoge esta obra. Dada la adopción que hace del enfoque interdisciplinario, la lectura del libro se vuelve muy atractiva ya que va tejiendo puentes entre el derecho, la historia y otras disciplinas, enriqueciendo y complejizando de esta forma el análisis de la laicidad que propone.

En la primera parte del libro se examinan cuestiones medulares de la laicidad. La autora comienza aclarando el significado y el alcance de algunos términos que sirven como punto de partida para una discusión honesta sobre el tema. Su

---

* Abogada feminista por la Universidad de Buenos Aires, doctora y magíster en Derecho por la Universidad de Yale. Es profesora de derecho constitucional y derechos humanos de la Universidad Nacional de General Sarmiento, de la Universidad de Palermo y de distintos programas de especialización de la Facultad de Derecho-UBA.

análisis conceptual de la laicidad tiene anclaje en el contexto regional con miras a resolver conflictos que surgen en la práctica. Examina sus orígenes históricos, tanto el aspecto relativo a la relación entre el Estado y la Iglesia como aquel vinculado a la cuestión de la defensa de una esfera de soberanía de las personas respecto de sus creencias religiosas y morales. Discute la diferencia entre neutralidad e imparcialidad ante el fenómeno religioso y toma partido por este último posicionamiento relativo al rol activo que el mismo le da al Estado respecto de la corrección de asimetrías en el ejercicio de derechos y libertades que las manifestaciones sociales de la religión pueden requerir. Además, sitúa al derecho en estrecho contacto con la sociedad al adoptar el modelo que busca eliminar la brecha entre el derecho formal y la práctica jurídica para pensar un derecho en acción que propende al cambio social.

La autora también se adentra en la discusión sobre el lugar de la religión en el espacio público donde, dice, la discusión debe centrarse en la calidad de los argumentos que pueden aportar les ciudadanes a la esfera pública en la determinación de los principios de convivencia. Citando a Rawls, Habermas, Vásquez, entre otros autores, considera que, dado el contexto de pluralidad social, en tal esfera se pueden aportar argumentos religiosos siempre que estén dispuestos al diálogo y a la reciprocidad. Cuando se está ante el ámbito público institucionalizado, aquel ámbito de legisladores, jueces y funcionaries administratives, tales ideas religiosas, señala Pauline, deben traducirse y expresarse en claves seculares.

Luego de un análisis muy interesante sobre la relación histórica entre religión y derechos humanos, y de analizar cuestiones más conceptuales sobre el significado de los derechos humanos y vincularlos con la laicidad, Pauline concluye que no debe entenderse a la laicidad como contraria a los sentimientos religiosos de los creyentes, sino como "la condición para la expresión de la diversidad, tanto religiosa como moral, al impedir la imposición de creencias y posturas morales al conjunto de la sociedad". Hacia el final de esta primera parte del libro, su autora delinea dos dimensiones de

la laicidad: aquella que se presenta como un mecanismo de índole político-jurídico para proteger, mediante la regulación de las relaciones entre Estado-iglesias, una esfera de soberanía individual relativo al sostenimiento y expresión de creencias, posturas morales y estilos de vida, y otra que entiende que sólo una lectura laica de los derechos humanos sirve al propósito de salvaguardia de la libertad y la igualdad y su vocación de protección a las minorías y grupos en situación de desventaja. Termina vinculando a la laicidad a los derechos sexuales y reproductivos, donde destaca la importancia de la laicidad para consolidar dichos derechos en la medida en que res-peta las decisiones personales y cuestiona toda imposición de moralidades religiosas en esta materia.

En la segunda parte del libro, la autora acomete una tarea titánica. En primer lugar, explica cuál es el estado de situación de la laicidad en Latinoamérica. Pauline da cuenta de dos procesos contradictorios allí: por un lado, la secularización de las constituciones y por el otro la reconfesionalización de la política. Sostiene que se observa una tendencia a la laicización constitucional del continente, pero alerta que esto también ha ido en paralelo con la incursión de las instituciones religiosas en los asuntos públicos, a lo cual cabe agregar la conquista confesional de la esfera pública que genera las narrativas religiosas que utilizan les mismes actores políticos. La activación de los dogmas y posturas religiosas también se ve en la apropiación que hacen éstos de la narrativa de los derechos humanos y de la bioética que exaltan desde una seudo-cientificidad la vida física desde la fecundación oponiéndose a la contracepción, el aborto, las técnicas de reproducción asistida, la clonación, etc.

En segundo lugar, el libro estudia los discursos de la laicidad y de los derechos sexuales y reproductivos situados en el contexto latinoamericano, visibilizando sus actores, estrategias y tensiones. Busca entender cuáles son las oportunidades y obstáculos del uso del principio de laicidad en las discusiones sobre la sexualidad y la reproducción, ello en un contexto de fuertes tensiones entre las visiones seculares y religiosas. Considera que los logros del activismo sexual son el motivo

del rechazo a los derechos sexuales y reproductivos de parte del conservadurismo religioso. La autora afirma que el activismo conservador comparte una narrativa basada en una visión esencialista, objetiva e inmutable de la familia como pilar de la sociedad que se sostiene en las relaciones jerárquicas entre padres e hijos, a lo cual cabe agregar el carácter absoluto de la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte natural. Además, los estudios de género son el enemigo en común por encarnar una representación falaz y engañosa de la realidad.

En suma, a lo largo de esta segunda parte del libro se examina de qué manera las potencialidades y los límites del principio de laicidad sirven para pensar las nuevas configuraciones del Estado, las iglesias y la ciudadanía en materias relacionadas con lo sexual. La autora concluye que el principio de laicidad debe ser reformulado a partir de una visión jurídica orientada a "dar operatividad jurídica al principio de laicidad en la elaboración de estándares y criterios de interpretación de los derechos, más allá de los particulares modelos nacionales de relaciones entre el Estado y las agrupaciones religiosas".

La tercera parte del libro se propone aterrizar las reflexiones precedentes al trabajo garantista e interpretativo que realiza el Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Se relevan y analizan gran cantidad de informes y sentencias de los distintos órganos del sistema relativos a libertad de conciencia, de religión y de culto, religión y libertad de expresión, religión y salud reproductiva, y religión, laicidad y derechos de las personas LGBT.

Pauline ve el inicio de un compromiso fuerte de la Corte Interamericana de Derechos Humanos con la versión material de la laicidad en el caso Artavia Murillo. Afirma que a pesar de que el principio de laicidad no es nombrado de forma expresa, de todos modos es allí donde empieza a insinuarse un repertorio argumentativo de corte científico y laico. Ello se observa, continúa la autora, cuando la Corte Interamericana de Derechos Humanos entiende que ciertas posturas religiosas o filosóficas particulares no pueden ser impuestas a toda la ciudadanía, o también cuando de la sentencia falla a favor de

una postura que permite la inclusión de todas las convicciones y los planes de vida, los cuales sólo pueden convivir en el marco de un Estado alejado de las posiciones dogmáticas y garante del pluralismo. Por ello, nos dice que este caso presenta una "primera lectura laica de los derechos humanos y proyecta la idea de que las convicciones morales particulares no pueden fungir como criterio de interpretación de los derechos humanos".

Por su parte, el libro señala a la opinión consultiva 24/17 como el culmen del trabajo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos respecto a los derechos de las personas LGBT, ello luego de sus decisorios en casos contenciosos de gran repercusión [Atala Riffo vs. Chile (2012), Duque vs. Colombia (2016), Flor Freire vs. Ecuador (2016), y Ramírez Escobar vs. Guatemala (2018)]. La autora resalta que en la referida opinión consultiva por primera vez la Corte de manera expresa menciona la importancia de un principio de laicidad para la vigencia de los derechos humanos cuando considera que la separación entre la esfera religiosa y la esfera civil es una condición necesaria de las sociedades democráticas para la existencia de un ordenamiento jurídico garante de los derechos de todas las personas.

Es destacable el trabajo del libro para identificar y promover un compromiso con la laicidad en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos. La autora indica que el este sistema "más que pronunciarse respecto a un particular modelo orgánico entre Estado e iglesias, ha empezado a insistir en un necesario distanciamiento entre ambas potestades, poniendo la cuestión de los derechos y libertades en el centro de la problemática". Y agrega que tanto la Comisión como la Corte Interamericana de Derechos Humanos se han enfocado en la protección de grupos cuyos derechos pueden ser vulnerados por posturas religiosas. Al respecto, la Corte ha comenzado a enarbolar la idea de que si bien las creencias religiosas son fundamentales para quienes las abrazan, no pueden constituir un parámetro de convencionalidad y que una esfera diferenciada entre política y religión es necesaria para proteger los derechos y libertades de todas las personas. La

autora concluye que este argumento que consagra una lectura laica de los derechos humanos es "crucial para la consolidación de un nuevo paradigma jurídico de laicidad".

El optimismo del libro sobre la adopción por el Sistema Interamericano de Derechos Humanos de una idea de laicidad material que pone en el centro la protección de los derechos de las personas vulnerabilizadas es, sin dudas, vigorizante. Sin embargo, podrían señalarse algunos aspectos problemáticos de la interpretación del Sistema Interamericano de Derechos Humanos en la materia. Es que, más allá de los avances que se han producido en la protección de derechos frente a doctrinas moralizantes religiosas que discriminan contra mujeres y personas LGBT, todavía siguen ocurriendo importantes violaciones de derechos en nombre del dogma cristiano, y la tibieza de la respuesta del Estado y del Sistema Interamericano de Derechos Humanos ante las mismas muestran que queda mucho por hacer respecto de la estrecha relación entre democracia y religión. Es fundamental cuestionar el enorme grado de autonomía que se le reconoce a la religión hegemónica en muchos países de la región, autonomía que en la práctica se traduce en la autorización que tiene el credo católico para violar el principio de no discriminación respecto de los derechos de las personas LGBT, mujeres y de sus derechos a la salud sexual y reproductiva[1].

En este sentido, si bien es cierto, tal como sostiene Pauline, que la opinión consultiva 24/17 se involucra de forma pionera en materia de laicidad cuando destaca la necesidad de limitar la interferencia de las miradas religiosas respecto del matri-

1. Véanse los *amicus curiae* presentados en el caso Pavez Pavez elaborados por Pablo Suárez, Alba Rueda y Laura Saldivia Menajovsky en Laura Saldivia Menajovsky (coord.), *Límites a la potestad de la religión católica para discriminar. Sobre el Caso Pavez Pavez y los amici curiae en favor de su pretensión*, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM y la Red Alas, 2021, disponible en: https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/6680-limites-a-la-potestad-de-la-religion-catolica-para-discriminar-sobre-el-caso-pavez-pavez-y-los-amici-curiae-en-favor-de-su-pretension-coleccion-amici-curiae-numero-1.

monio y postula que no pueden ser utilizadas como criterios de interpretación de la Convención Americana, lo cierto es que lo que pareciera ser un compromiso con la laicidad se resiente cuando a continuación la Corte Interamericana de Derechos Humanos declara de forma opaca que en las sociedades democráticas debe existir una coexistencia pacífica entre lo secular y lo religioso, "el rol de los Estados y de esta Corte es reconocer la esfera en la cual cada uno de éstos habita, y en ningún caso forzar uno en la esfera de otro"[2]. Esta última referencia despierta algunas preguntas que todavía no tienen respuesta: ¿Cómo se definen los contornos de cada esfera? ¿El principio de igualdad y no discriminación puede quedar afuera de alguna de esas esferas? Si es así, ¿por qué? Y si no es así, es decir, si no hay razones que justifiquen exceptuar una esfera de la aplicación del principio de igualdad y no discriminación, ¿cómo podría justificarse la autonomía en una de esas esferas de una organización religiosa que discrimina contra las personas LGBT porque así lo determinan su doctrina y libros sagrados?

Más allá de que en el reciente caso Pavez Pavez la Corte Interamericana de Derechos Humanos declaró al Estado chileno responsable por el trato discriminatorio dirigido contra la actora por haber sido separada de su cargo de profesora de religión en un colegio público por su orientación sexual, y consideró que la orientación sexual y la identidad de género son categorías prohibidas de discriminación y parte de la vida privada y libertad/autonomía de las personas, el equilibro imposible que dicho tribunal intenta hacer entre la libertad religiosa y el principio de no discriminación abre interrogantes sobre la extensión del compromiso con el tema. En primer lugar, la sentencia deja la duda de si la prohibición de discriminar contra profesores de religión por su condición de LGBT sólo aplica a la educación religiosa en la escuela pública con exclusión de la privada. Si esto se combina con la amplia potestad

2. Opinión consultiva 24/17, párr. 223.

que la Corte Interamericana de Derechos Humanos confiere a la Iglesia católica para regular muchos aspectos de su vida organizacional interna, siendo el único límite que reconoce el de prohibirle discriminar por orientación sexual e identidad de género cuando se trate de profesores de religión en escuelas públicas, los establecimientos educativos privados parecieran tener un pase libre para discriminar.

Otro tema que la Corte Interamericana de Derechos Humanos elude tratar es el alcance del derecho de los padres a educar a sus hijes en sus propias creencias religiosas (art. 12, inc. 4 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos). ¿El derecho de les madres y padres debe entenderse como adoctrinamiento o como guía en el tema? La Corte Interamericana de Derechos Humanos sólo repite esta norma de la Convención, pero no examina el derecho a la libertad religiosa de les niñes y adolescentes. Las consecuencias de adoptar una u otra mirada, según se reconozca o no la autonomía progresiva de las personas menores de edad, tiene consecuencias muy distintas, más aún si se tiene en cuenta que al credo hegemónico de la región se ingresa con facilidad –y por mandato religioso, a muy temprana edad– pero es casi imposible abandonarlo[3].

Es también digno de mención que la Corte Interamericana de Derechos Humanos no encuentre problemático el hecho de que en el ámbito de la educación pública se enseñe religión, ello a pesar de que la Constitución de Chile no se declara confesional. Esto pareciera ser producto de que en Pavez Pavez la Corte Interamericana de Derechos Humanos está demasiado preocupada por hacer equilibrios entre la libertad religiosa reclamada por la Iglesia católica y el principio de laicidad y de no discriminación, lo cual, en los hechos, resulta en una

3. Véase Arosteguy, Julieta y Suárez, Pablo, "La casa se reserva el derecho de admisión y permanencia (eterna): La Iglesia católica niega las leyes de la Nación Argentina y obstaculiza el ejercicio de la libertad de culto frente a la apostasía", *Revista Jurídica de Buenos Aires* (Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires), Año 44, n.º 98, 2019.

virtual cesión de jurisdicción de asuntos propios del Estado a una religión.

En este punto, una solución superadora podría encontrarse en la mirada constructiva que plantea el libro sobre la laicidad ya que de esa forma ella se convierte en una gran herramienta que activar ante violaciones de derechos fundados en moralidades religiosas. El libro coloca en el centro de la discusión al discurso del Estado laico como una herramienta especialmente útil y necesaria para desafiar las continuas interferencias del conservadurismo religioso en la legislación, las políticas públicas y las prácticas políticas, en especial en materia de libertades sexuales y reproductivas y derechos LGBT. Según la autora, "una lectura laica de los derechos es la única plausible para garantizar su indivisibilidad e interdependencia, así como su vocación contramayoritaria e incluyente". Uno de los puntos más destacables del libro es justamente su esfuerzo por ver en la labor interpretativa y garantista del Sistema Interamericano de Derechos Humanos el uso de la laicidad en el sentido expuesto, es decir, como criterio de interpretación de los derechos humanos que reconoce la importancia de los derechos sexuales y reproductivos y de las personas LGBT.

Por ello, e independientemente de las críticas que pueden formularse al Sistema Interamericano de Derechos Humanos, señaladas más arriba, el enfoque propuesto por Pauline en este libro y la interpretación que hace del trabajo del Sistema Interamericano de Derechos Humanos en su vinculación con una acepción cada vez más robusta de la laicidad es, sin dudas, el mejor camino interpretativo para seguir exigiendo la protección de los derechos de las mujeres y personas LGBT.

Hace apenas unos años la laicidad era considerada, en los círculos académicos, un tema decimonónico, superado por el avance de constituciones aconfesionales, que reconocen la libertad de conciencia y de religión y el principio de no discriminación. Este discurso se inscribía en otro más amplio, el de la secularización, que presentaba a la religión como un fenómeno en vías de extinción, o por lo menos de privatización, en el marco de sociedades cada vez más modernas y racionales. Sin embargo, en el mundo en general, y en América Latina en particular, la religión goza de buena salud, y lejos de haberse resignado a pervivir en la esfera íntima de los individuos, ha mostrado una sorprendente capacidad de resiliencia y adaptación, reconquistando algunos espacios de los cuales había sido expulsada por los discursos de la modernidad.

La renovada presencia del factor religioso en la arena política y social ha sido acompañada de una revitalización académica sobre el tema, que se manifiesta en el incremento de artículos, obras colectivas, seminarios, laboratorios y observatorios especializados, que buscan captar y examinar las nuevas perspectivas y cruces entre religión, política y sociedad. Esta obra se inscribe en el marco de estas nuevas discusiones, que tienen como propósito problematizar y complejizar algunos conceptos y paradigmas tradicionales, que son objeto de un cuestionamiento crítico tanto teórico como práctico, en el marco de nuestra modernidad tardía. El concepto de *laicidad* es uno de ellos. Ciertamente, constituye, hoy en día, un parámetro de referencia y un deber ser de nuestras sociedades democráticas y constitucionales, al posibilitar la convivencia pacífica entre visiones encontradas del mundo. Sin embargo, el Estado laico se encuentra bajo presión ante la reconfiguración de las dinámicas entre política, religión y ciudadanía, lo cual justifica una reflexión enfocada a su reformulación, desde una mirada más anclada en la realidad social.

Respecto al cruce entre religión y sexualidad, nos encontramos actualmente en un momento clave y paradó-jico, que ilus-

tra bien la complejidad del fenómeno y aleja definitivamente la idea de un progreso lineal sobre estas temáticas. En Europa, si bien la problemática respecto a la laicidad se ha planteado principalmente en términos de la gestión de la diversidad en el marco del desafío migratorio, también es notable el regreso de crispaciones sobre las políticas sexuales y reproductivas. Por ejemplo, el derecho al aborto, que solía entenderse como una conquista histórica irrenunciable de las mujeres, es objeto de fuertes embestidas e incluso retrocesos en algunos países[1]. La cuestión del matrimonio entre personas del mismo sexo ha dado lugar a fuertes movilizaciones de repudio, en Francia, por ejemplo, país tradicionalmente presentado como secularizado y laico por antonomasia[2].

En América Latina la problemática de las relaciones entre Estado e iglesias se expresa principalmente en cuestiones morales, cristalizadas en las disputas en torno a la sexualidad, a la reproducción y a la familia, en particular respecto al aborto legal, el matrimonio homosexual, los contenidos de los programas escolares, la reproducción asistida, entre otros. Las problemáticas relacionadas con la diversidad, aunque suelen expresarse en claves cristianas, empiezan también a generar nuevas discusiones, en el espacio educativo o respecto a cultos históricamente denigrados, como es el caso de la religión afrobrasileña. A pesar de lo anterior, sostengo en este trabajo que, en la actualidad, la problemática más apremiante en América Latina no es tanto la cuestión de la libertad *de* religión, sino *ante* la religión y sus pautas morales, en un contexto de pugna

1. Durante los últimos años, diferentes países europeos han re-abierto la discusión en torno al derecho a la interrupción del embarazo. Por ejemplo, en 2013 el gobierno español propuso un proyecto de ley que prohibía el aborto a petición de las mujeres. Otros países han tomado disposiciones para preservar la vida del feto, por ejemplo: Hungría, Macedonia, Lituania y Polonia (Puppinck, 2015: 174).

2. Sobre este tema, véase la obra de Florence Rochefort (2018) "Género, laicidad y secularización. Lo que está en juego en la polémica sobre la teoría del género y el matrimonio entre personas de mismo sexo en Francia".

entre una visión transcendente del orden político y social y una perspectiva laica, basada en un reconocimiento robusto del pluralismo y de la autonomía de las personas para definir sus convicciones fundamentales y planes de vida. En el momento en que se escriben estas páginas, América Latina parece encontrarse en un momento favorable para el avance de los derechos sexuales y los derechos reproductivos, en particular respecto a la emblemática cuestión del aborto legal. Bajo el impulso de movimientos sociales feministas, diferentes países han logrado dar el paso de la despenalización, como Argentina, México y Colombia. Lo anterior contrasta con la revocación, en Estados Unidos, de la histórica sentencia *Roe* vs. *Wade* de 1973 el 24 de junio del 2022, mediante la resolución del caso *Dobbs, State Health Officer of the Mississippi Department of Health et al. v. Jackson Women's Health Organization et al.* (2022). Este vuelco jurisprudencial nos recuerda, amargamente, que los derechos de las mujeres, lejos de ser una conquista definitiva, se encuentran siempre en el filo de las regresiones conservadoras.

En este panorama tan complejo, los argumentos del libro pueden resumirse de la manera siguiente. Primero, la discusión en torno a la laicidad entendida como el principio de separación ha perdido buena parte de su interés desde una visión realista de las relaciones entre Estado, iglesias y sociedad civil. Más allá de los modelos de relación entre lo secular y lo religioso, los Estados de la región garantizan estándares mínimos de laicidad, al reconocer y garantizar la libertad de conciencia y de religión, y el principio de no discriminación respecto de las creencias religiosas. Igualmente, la plasmación constitucional de un principio de laicidad o de secularidad, en sí misma, no aísla la legislación, las políticas públicas y las prácticas políticas de las influencias religiosas. Además, la presión de los grupos religiosos conservadores para posicionar su agenda ha dejado de expresarse solamente desde la cúpula del poder, para articularse también desde la ciudadanía.

Segundo, si bien el discurso de la laicidad ha sido activado en América Latina por sectores progresistas, no existe una

vinculación mecánica entre laicidad y garantía de los derechos sexuales y reproductivos, ni a nivel de la legislación, ni de la implementación. En otras palabras, no necesariamente se verifica la relación según la cual, a mayor laicidad, mayor protección de estos derechos. Si bien el discurso del Estado laico es útil y necesario ante el protagonismo conservador de algunas agrupaciones religiosas, su relación con lo sexual no está exenta de tensiones y dificultades, tanto en la teoría como en la práctica.

Tercero, el discurso de los derechos humanos se ha vuelto central en la región, y es movilizado tanto para la defensa de las libertades sexuales y reproductivas como en su contra. Mi argumento al respecto es que la laicidad, además de robustecer determinados derechos y libertades, sirve también de criterio de interpretación de los mismos y puede resultar útil para restarles indeterminación. Asimismo, una lectura laica de los derechos es la única plausible para garantizar su indivisibilidad, interdependencia y progresividad, así como su vocación contramayoritaria e incluyente. La labor interpretativa y garantista del Sistema Interamericano de Derechos Humanos parece ir en esta dirección.

Cuarto, el texto propone una reformulación del principio de laicidad, para rebasar una visión meramente orgá-nica, basada en el principio de separación, la cual, sostengo, ya no es capaz de responder a las nuevas problemáticas concretas que se gestan en la región. El caso Pavez Pavez vs. Chile, examinado a modo de epílogo, es buen ejemplo de lo anterior. Refiere a una profesora de religión católica de una escuela pública chilena, apartada de su labor docente debido a su orientación sexual. Ante la Corte, tanto la Iglesia católica como el Estado chileno se escudaron en la libertad religiosa y en el principio de separación como prohibición del Estado de inmiscuirse en asuntos religiosos. Ante las ambigüedades de la separación, el argumento que desarrollo es la necesidad, desde el derecho, de consolidar una visión sustantiva y garantista de laicidad, orientada a la defensa de los derechos humanos de las personas.

Este libro tiene como objetivo general proponer un concepto de *laicidad* que sea útil para la defensa de los derechos humanos de las personas, en particular de los derechos sexuales y derechos reproductivos, desde una visión jurídica situada en el contexto latinoamericano y desde el trabajo del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. En particular, busca hacer hincapié en los límites, insuficiencias y paradojas de la laicidad en la promoción y garantía de los derechos sexuales y derechos reproductivos tanto a nivel analítico como práctico, para poder proponer una reformulación jurídica y garantista de dicho principio, más acorde con los desafíos regionales contemporáneos. Al respecto, y si bien utilizo un análisis de corte conceptual y otro propiamente jurídico basado en la dogmática de los derechos humanos, me he preocupado por no desvincular la reflexión del contexto regional, buscando encontrar un concepto útil de *laicidad* para resolver los conflictos que surgen en la *praxis*.

Mi acercamiento busca rebasar la visión del derecho como una disciplina autorreferente, que opera simplemente con base en sus reglas y estructuras internas de funcionamiento. En contraste, parto de la convicción, siguiendo a Vicenzo Ferrari (2015: 145), de que las ciencias jurídicas no se agotan en normas generales y abstractas, ni en un modelo jurídico-deductivo, sino que debe estar atento a la realidad social, fuente y destinatario final de las reglas jurídicas. Desde este mirador, el derecho no se resume a un sistema normativo de permisiones y prohibiciones, sino que se presenta como una modalidad de acción social, de tipo comunicativo, que permite expresar y legitimar necesida-des y demandas sociales, resolver conflictos, y organizar una coexistencia pacífica en la sociedad (Fix-Fierro, 2015: XIV).

Ana Laura Magaloni (2014), en un pequeño texto claro y asertivo, establece una distinción entre el paradigma normativista y el modelo pragmatismo-instrumental. El primero, explica, se basa en el estudio de la norma a partir de su generalidad y abstracción, y en su lugar en la pirámide normativa.

La realidad y sus casos concretos han de adecuarse a este armazón dogmático. El derecho es analizado como un ente abstracto y deductivo, sin recurrir a elementos extrajurídicos, ya sea de culturales, sociales, económicos, etcétera (Magaloni Kerpel, 2014: 5). En contraste, el paradigma pragmatismo-instrumental insiste en la brecha que existe entre el derecho formal y la práctica jurídica o, en otras palabras –retomando la expresión de un pionero de este tipo de análisis–, entre "el derecho en los libros y el derecho en acción" (Pound, 1910). En este enfoque, se descarta la posibilidad de una realidad inmanente del derecho, para concentrarse en sus manifestaciones y en sus efectos. Más que la validez formal del derecho, lo que interesa es su eficacia (Magaloni Kerpel, 2014: 8). Los factores sociales, éticos, políticos y culturales no se quedan fuera del derecho, sino que lo informan, lo nutren y lo retroalimentan. Así, la ciencia jurídica se entiende de manera dinámica, al constituir una interacción entre normas y realidades sociales que pretende regular e impactar (Magaloni Kerpel, 2014: 13).

Mi propuesta se ubica por lo tanto dentro de una visión dinámica del derecho, desde la propuesta metodológica del "Derecho y sociedad", espacio de reflexión que surge a partir de la tradición europea de la sociología jurídica[3] y de los tra-

3. Desde la tradición europea, y de acuerdo con Jean Carbonnier, la sociología del derecho surge a finales del siglo XX a partir de la adaptación y aplicación de métodos de la sociología general al campo jurídico. Se fundamenta en las teorías y los conceptos generales de la descripción de la realidad social, con base en las aportaciones de Emile Durkheim y Max Weber. El primero, en particular, permitió empezar a entender el derecho como fenómeno social con base en la regla de objetividad, es decir, *desde fuera*. Por otro lado, una de las aportaciones más relevantes de Max Weber respecto a la disciplina es la doctrina del dualismo, que distingue cabalmente entre: (1) el método dogmático-jurídico como el análisis objetivo y lógicamente correcto de los principios jurídicos en vista de ordenarlos en un sistema coherente carente de contradicciones, y (2) el método sociológico-empírico, que se enfoca en la existencia fáctica de un orden jurídico y que examina sus condicionantes causales y sus efectos en tanto máximas jurídicas que impactan en el pensamiento y el actuar social de los individuos (Noguera Fernández, 2006). Por su lado, la tradición *Law*

bajos estadounidenses *Law and Society*. Su objetivo consiste, con la ayuda de la mirada propia de las ciencias sociales, en entender el derecho más allá de las normas po-sitivas, tomar en cuenta los factores políticos, culturales, sociales y religiosos, y entender el papel de los actores, ideas, símbolos y relaciones de poder en la creación, utilización, implementación y recepción de las normas jurídicas (Fix-Fierro *et al*., 2018). El derecho, sus prácticas, su recepción o su rechazo, solo pueden ser entendidos cabalmente en relación con la sociedad, desde dos vertientes principales: por un lado, *la sociedad en el derecho*, es decir, los condicionamientos políticos, culturales o religiosos que alimentan la creación e interpretación de las normas jurídicas; por el otro, *el derecho en la sociedad*, entendido como la recepción del derecho por la sociedad, ya sea como un recurso o como un límite a su actuar (Voutat, 2009).

Al respecto, dos ejes parecen imprescindibles para pensar la problemática de este trabajo: la institucionalización de los derechos humanos y su vivencia (Ansolabehere, 2014: 29). El primero se concentra en examinar cómo las demandas sociales se convierten en derechos y cómo las instituciones los hacen efectivos, además de analizar las oportunidades y límites de estos procesos (Ansolabehere, 2014: 32). Por otro lado, la perspectiva de su vivencia examina cómo el derecho es recibido, apropiado, y movilizado por diferentes actores de la sociedad civil en sus procesos de reclamos ante las autoridades, así como la construcción de identidades en torno a los derechos humanos (Ansolabehere, 2014: 34, 35). En los últimos años, diferentes estudios ahondaron en este enfoque, mostrando las complejidades de la utilización del discurso legal por los

---

and society se presenta como heredera del realismo jurídico, que surge en Estados Unidos en los años veinte. Dicha corriente se elaboró como una crítica hacia la tradición clásica del derecho, en particular la supuesta neutralidad de los operadores jurídicos en las tareas interpretativas. A partir de los años cincuenta y sesenta se consolida la idea de que el derecho puede ser estudiado desde las ciencias sociales, en particular como una institución social, resultado de las interacciones entre sociedad y Estado (Pezzeta, 2015).

movimientos sociales, sus áreas de oportunidad y potencial de éxito, pero también limitantes y posibles *backlash*[4].

La sociología jurídica es indispensable para entender la complejidad del derecho –de los derechos– bajo la experiencia de la realidad social. Pero, además, permite a los juristas de formación entender que las normas jurídicas no constituyen el núcleo de la vida social, sino simplemente una vertiente de ella; posiblemente ni siquiera la más relevante para los actores sociales. Como nota Jean Carbonnier en su *Sociología jurídica* publicado en 1982, el jurista tiende a meterse espontáneamente dentro del derecho (Carbonnier, 1982: 67). El enfoque sociológico permite descentrar la mirada y ofrece una visión panorámica para el estudio de determinada problemática.

Así las cosas, las cuestiones relacionadas con la laicidad y la religión, los derechos humanos y la sexualidad, no deben ni pueden obviar un acercamiento de índole sociológica, o por lo menos abierto a la sociedad. Más que seguir un método riguroso de ciencias sociales, mi apuesta consiste en no perder de vista el contexto, los actores, las ideas y cosmovisiones sino, en contraste, enfatizar lo que está en juego, quién gana y quién pierde al examinar las relaciones entre actores religiosos, Estado y sociedad a partir del lenguaje de los derechos humanos. En cierto modo, y retomando el título de una obra de Jean Carbonnier, se busca acercarse a un derecho *flexible*, desde una "sociología no rigurosa del derecho", lo cual constituye sin duda el enfoque más lúcido y factible para la abogacía.

La cuestión de la laicidad por sí sola justifica ampliamente este enfoque. El concepto, su desarrollo histórico y sus condiciones de aplicación no pueden desvincularse de la religión como fenómeno social. Lo anterior es así porque el Estado

---

4. Véase, por ejemplo, McCann, Michael (2006), "Law and Social Movement: Contemporary Perspectives". En este ensayo, el autor muestra el carácter ambiguo de la activación del mecanismo legal, que varía en función del contexto y de la naturaleza de las demandas sociales. Considera que si bien el derecho suele ser un factor de *status quo*, puede, a veces, ser exitoso en desafiar y reconstruir los términos de la convivencia política.

laico surge precisamente como respuesta a lo religioso en el marco de relaciones de poder entre Estado e Iglesia. La paradoja del principio de laicidad consiste precisamente en reconocer la influencia de la religión a nivel político y social, al mismo tiempo que busca contenerla.

Unidad y contrastes de América Latina

En las primeras páginas de esta introducción he hablado de América Latina como si fuese un área geográfica, política y cultural fácilmente delimitable a partir de rasgos compartidos. Sin duda, puede objetarse que, lejos de ser una realidad coherente, la región se caracteriza por ser un espacio geográfico fragmentado por dos docenas de Estados independientes, de tamaño y poblaciones profundamente disímiles, marcados por contrastes políticos, económicos y culturales. La pregunta es: ¿Es América Latina una ficción o una realidad?

El concepto de *América Latina* parece surgir en el marco del programa francés de expansión política y cultural de mediados del siglo XIX, sustituyéndose paulatinamente el de "Hispanoamérica", que presentaba fuertes reminiscencias del antiguo imperio español (Tünnermann Bernheim, 2007). Pero antes de la aparición de la expresión, la *idea latinoamericana* había estado presente en los movimientos de independencia de los Estados de la región, con la conciencia de un destino emancipador común, encarnado por el ideario de Simón Bolívar, "La Patria es América". Esta idea habría de sobrevivir hasta nuestros días, al pensarse Latinoamérica, en palabras del Darcy Ribeiro, como vocación o promesa, es decir, no como una entidad socio-política y cultural congruente, sino como un proyecto en construcción, basado en el pasado y orientado hacia el futuro (Ansaldi, 2013). En esta línea analítica, América Latina se puede entender como una fuerza vital y una realidad persistente, basada en un conjunto de experiencias, instituciones e influencias convergentes, las cuales, a su vez, se concretan en una esfera de acciones que tiende hacia la integración política, económica (Herrera, 1973) y, agrego,

jurídica, mediante la consolidación del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. De tal manera que si bien América Latina puede entenderse como una "comunidad imaginaria" (Ansaldi, 2013), este cuadro, en cuanto compartido, no deja de generar una realidad que es susceptible de ser pensada y trabajada.

Sin embargo, también es posible insistir más en los contrastes que en las similitudes que presenta la región, esto es, en la heterogeneidad de las situaciones nacionales que impide la posibilidad de entenderla como una totalidad o una unidad de análisis. Desde esta perspectiva, aun concediendo la existencia de América Latina, se considera que los particularismos de cada Estado invalidan la posibilidad de una suerte de *teoría general*. No obstante, siguiendo a Ansaldi (2013), tal vez sea posible encontrar una tercera vía, en la idea de América Latina como una entidad marcada a la vez por la unidad y la diversidad, pero en la que dicha unidad no debe entenderse *a priori* y la diversidad causar desconcierto. El latinoamericanista argentino llama a tomar en cuenta las especificidades históricas y estructurales de América Latina para poder entender sus problemáticas, y a tener cuidado en la aplicación de conceptos y teorías que han sido aplicados de manera acrítica en los estudios sobre la región.

Sin duda alguna, estas advertencias son valiosas para examinar la problemática de la religión y de la laicidad. Siguiendo a Ernesto Bohoslavsky (2013), durante mucho tiempo América Latina ha sido determinada desde su posición periférica respecto al viejo continente, en particular con base en la teoría de la modernización. Hasta una época reciente, el paradigma utilizado se basaba en el atraso económico, el cual se explicaba por la persistencia de rasgos hostiles al desarrollo, en particular una cultura política machista y autoritaria que respondía a la indolencia de la población. Desde esta perspectiva, la catolicidad histórica del continente era leída como un obstáculo para la modernización, tanto económica como política, que frenaba la consolidación de un marco democrático abierto, tolerante y plural. En realidad, la historia comparada en la materia muestra una gran diversidad de experiencias históricas

que dieron lugar, en la actualidad, a un abanico muy variado de fórmulas de relaciones entre el Estado y las iglesias en los diferentes Estados de la región, y en torno a las cuales siguen existiendo disputas.

El concepto de *laicidad*, asimismo, debe ser utilizado con prudencia: si bien es cierto que es parte de la identidad nacional en algunos Estados –pocos– de la región, se presenta, en otros contextos estatales, como un concepto con poca resonancia. Sin embargo, una de las tesis centrales de este libro es que el principio de laicidad constituye un parámetro compartido por los Estados de la región, más allá de sus particulares modelos de convivencia entre las esferas política y religiosa, especialmente en su dimensión *material*, esto es, los derechos y libertades fundamentales asociados con la conciencia, el libre desarrollo de la personalidad, y la determinación de valores morales y/o religiosos. Finalmente, la labor de integración que está realizando el Sistema Interamericano[5] va en esta dirección: más que pronunciarse respecto a un particular modelo orgánico entre Estado e iglesias, ha empezado a insistir en un necesario distanciamiento entre ambas potestades, poniendo la cuestión de los derechos y libertades en el centro de la problemática.

Precisiones terminológicas

Otra mención que es importante hacer en esta introducción es relativa al uso de algunas expresiones como "conservadu-

5. Al respecto, es importante mencionar que el Sistema Interamericano de Derechos Humanos tiene un alcance que rebasa América Latina, al surgir como un mecanismo dentro de la Organización de los Estados Americanos, la cual incluye a Estados Unidos, Canadá y los Estados caribeños. Sin embargo, si nos enfocamos en los Estados que reconocieron la competencia jurisdiccional de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, el mapa corresponde al área latinoamericana (y en menor medida del Caribe). Dichos países son: Argentina, Barbados, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Haití, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Surinam y Uruguay. Trinidad y Tobago se ha retirado en 1999, Venezuela en el 2012 y la República Dominicana en el 2014.

rismo", "progreso", "progresismo" y sus adjetivos, los cuales pueden plantear ciertas dificultades analíticas debido a su carga semántica y su utilización trivial en el lenguaje cotidiano. Aunado a lo anterior, se advierte rápidamente que palabras como "progreso", "avance" o, a la inversa, "retroceso" no tienen un sentido autónomo, sino que implican necesariamente una valoración por el sujeto. Por ejemplo, la despenalización del aborto es considerada un avance o un progreso por sus partidarios, pero un retroceso inaceptable por algunos sectores de la sociedad, calificados con frecuencia de *conservadores*.

Siguiendo a Bonazzi (2015), las categorías "conservadurismo" y "progresismo" solo pueden entenderse a caba-lidad si se remonta a su origen y desarrollo histórico, es decir, a través de la genealogía de sus significados a lo largo del tiempo. En la misma línea argumentativa, no pueden entenderse el uno sin el otro, aunque el conservadurismo aparece como un conjunto más coherente en cuanto a valores, principios y creencias colectivas, esto es, como una ideología más definida. De manera general, puede afirmarse que conservadurismo y progresismo se presentan como "símbolos de complejas tendencias de la historia occidental", siendo ambos términos "inseparables del proceso de laicización del pensamiento político europeo que, haciendo de la sociedad el lugar de la completa autorrealización del hombre, hizo de la acción política un instrumento liberador de la humanidad" (Bonazzi, 2015: 319). En otras palabras, la contraposición entre conservadurismo y progresismo es eminentemente moderna, al inscribirse en el marco de una visión renovada de la historia que rompe con el carácter estático de la sociedad cristiana.

En particular, el conservadurismo surge en reacción a las ideas de la Ilustración, que identifican en el ser humano la potencialidad de ser el artífice de su propia existencia y alcanzar la felicidad terrenal mediante la utilización de la razón. Desde esta perspectiva, el ser humano se vuelve el principal protagonista de un proceso histórico ascendente y encaminado hacia el progreso, en su dimensión tanto moral como material. La Revolución francesa, en particular, es un momento bisagra al

materializar una visión progresista de la historia humana, a la vez que sirve de desencadenante a las ideas conservadoras, como ocurre con la publicación, en 1830, de *Reflections on the Revolution in France* de Edmund Burke. En este libro, el filósofo y político irlandés critica de manera virulenta el proceso revolucionario y la consagración de derechos humanos que, explica, pretenden borrar de un plumazo la tradición y el papel de las instituciones tradicionales –familia patriarcal, Iglesia, gremios, etcétera–, necesarias para la conservación del orden político y social (Nisbet, 1986). En el pensamiento conservador, y en contraste con la visión mecanicista del iusnaturalismo moderno, la sociedad se presenta como orgánica, es decir, como una totalidad jerarquizada que se sustenta sobre una desigualdad natural y con base en las instituciones históricas. Al contrario de la visión revolucionaria, los pensadores conservadores consideran que los seres humanos no son libres de repensar el orden político y social según los dictados de la imaginación, al ser aquello producto de la tradición y de la experiencia (Nisbet, 1986: 46). La libertad no se confunde con la agencia moral de los individuos, sino se entiende como la autonomía de los cuerpos intermedios, en el marco de una cadena jerarquizada que va de la familia, entendida como núcleo fundamental de la sociedad, hasta la Iglesia y la idea de Dios. En esta perspectiva, la religión no se presenta como un ámbito de privacidad de las personas, sino como un pilar de la sociedad y del Estado, puesto que se caracteriza por ser eminentemente pública y por constituir la fuente última de autoridad (Nisbet, 1986: 100). En definitiva, el pensamiento conservador repudia el individualismo, el secularismo y la idea de progreso, al enfatizar la idea de un orden político, jurídico y social estable y objetivo, producto de una visión religiosa y tradicional.

En la actualidad, suelen ser caracterizados como conservadores aquellos movimientos que se oponen al avance de los derechos sexuales y reproductivos en América Latina, para hacer hincapié en la defensa de un orden político y social que se antoja como objetivo e inamovible y en su rechazo visceral

a los planteamientos que pretenden deconstruir y transformar la realidad política y social. Al referirse al conservadurismo, se logra explicar el lugar que estos sectores atribuyen a la familia, presentada como el fundamento real e histórico de la sociedad, y su independencia frente al Estado, el cual no debe inmiscuirse en la relación entre los padres y sus hijos, especialmente en la transmisión de los valores. Las campañas como "Con Mis Hijos No Te Metas" o aquellas relativas al "Pin Parental" se inscriben en esta veta argumentativa, que tachan como ideológicas las iniciativas de los gobiernos para implementar programas y contenidos orientados hacia la igualdad sustantiva entre varones y mujeres, y a la visión incluyente de los derechos humanos. La referencia al conservadurismo como conjunto coherente de ideas y valores permite explicar también la relación entre estos grupos y la religión, al ser entendida no desde la experiencia personal, sino a partir de su institucionalidad, esto es, como una guía moral de la sociedad y del actuar del Estado.

Lo anterior es importante, puesto que existe en la actualidad una discusión en torno a cómo llamar a los sectores que rechazan las políticas sexuales y reproductivas orientadas hacia el empoderamiento de las niñas, adolescentes y mujeres, así como de la comunidad LGBTI. En particular, algunas posturas cuestionan el sustrato religioso de esta resistencia, haciendo notar, no sin razón, que los grupos religiosos no tienen el monopolio de las posturas conservadoras y que el secularismo, de la mano con la ciencia, ha podido sostener históricamente argumentos de índole patriarcal y de reafirmación binaria entre hombres y mujeres. A la inversa, se insiste en el fenómeno de diversificación de las posturas asociadas con la sexualidad y la reproducción dentro de las grandes tradiciones de pensamiento, haciendo hincapié en el surgimiento de una "disidencia religiosa". Asimismo, se han propuesto los conceptos de "activismo heteropatriarcal" para evacuar la dimensión religiosa del problema (Morán Faúndes, 2018) o de "activismo (religioso) conservador" (Vaggione y Mujica, 2013) para poner entre dichos la vinculación de estos sectores con una visión religiosa identificable.

En sentido contrario, se ha utilizado el concepto de "grupos fundamentalistas" (Ruibal, 2014; Maher, 2019; entre otros), el cual busca insistir en la dimensión religiosa de la problemática y enfatizar el protagonismo del activismo confesional en las cuestiones relacionadas con la sexualidad. Desde esta perspectiva, el término "fundamentalismo" se refiere al sostenimiento de posturas particulares –esencialmente religiosas– que pretenden volverse coercitivas en el marco de los Estados democráticos. Si bien el término logra captar la virulencia y las pretensiones hegemónicas de determinados sectores, no lo utilizo en este trabajo, al considerar que sus contornos son vagos y ambiguos, puesto que ha designado, a lo largo del tiempo, fenómenos muy distintos entre sí, además de presentarse como una categoría acusatoria, que puede desalentar la reflexión en torno a las vinculaciones complejas entre el Estado, la sociedad y las instituciones religiosas. La categoría "grupos antiderechos", aunque goza de una amplia aceptación en la literatura progresista, siendo incluso utilizada en el marco del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, presenta también algunos inconvenientes, ya que como explico detalladamente en este libro, los movimientos conservadores han activado un discurso basado en los derechos humanos aunque, considero, éste no constituye una argumentación plausible en el marco de una teoría de los derechos fundamentales, especialmente en su dimensión internacional y regional. Es por estas razones que utilizo mayormente en mi argumentación la expresión de grupos o discursos conservadores, al referirme a su construcción histórica, y en especial, a su vínculo estructural respecto a la religión, la cual no se entiende (solamente) en la dimensión de las creencias de las personas, sino como un componente necesario del orden político y social.

Por otro lado, la semántica de las relaciones Estado-iglesias es amplia y en muchos casos poco precisa; conviven en la discusión una serie de términos más o menos relacionados entre sí, tales como laicidad, laicismo, laicización, secularización, secularidad, secularismo, etcétera. Esta diversidad se explica por diferentes razones. En primer lugar, los términos son

indisociables de la construcción his-tórica en la que nacieron y se desarrollaron; responden a situaciones y problemáticas concretas, las cuales varían considerablemente en los diferentes escenarios nacionales y regionales. Por ejemplo, el concepto de *laicidad* ha florecido en el marco de sociedades católicas, en las que el Estado ha tenido que luchar contra una iglesia todopoderosa, tanto a nivel moral, como político y económico. A la existencia de tradiciones diferentes corresponde una problemática idiomática. Mientras que, en los idiomas latinos, la *laïcité* francesa se ha declinado en español, en italiano o en portugués, no existe bajo la misma raíz en las lenguas anglosajonas o germánicas, donde se suele hablar de secularismo (*secularism*) como doctrina que busca la separación efectiva entre los poderes político y religioso. Si bien utilizo a lo largo del libro el concepto de *laicidad* –el cual, me parece, tiene mayor resonancia en la región– he escogido conservar la palabra secularismo tal como se ha traducido al español de las recientes aportaciones al campo que surgen desde la tradición estadounidense, en particular desde los *Critical Secular Studies*. Lo anterior tiene la virtud, me parece, de situar analíticamente estas nuevas aportaciones dentro de nuestro campo de estudio, resaltando a la vez su carácter crítico y su genealogía anglosajona.

Derechos humanos y feminismos jurídicos

Los derechos humanos parecen, en la actualidad, tener el monopolio de los discursos de emancipación humana, a tal grado que parece imposible expresar demandas ciudadanías sin traducirlas en "derechos a". Sin embargo, desde finales de los años setenta, los derechos humanos han sido objeto de duros cuestionamientos, especialmente por los *Critical Legal Studies* que mostró el carácter altamente indeterminado de los derechos. Asimismo, Duncan Kennedy (2006) denuncia cómo el lenguaje de los derechos permite sostener cualquier postura, alejándose, de esta manera, de la pretensión de objetividad que ostenta el derecho y resumiendo la activación de

un derecho a un juicio de valor disfrazado de argumentación jurídica. Otro argumento de dicha corriente ha sido la idea del derecho en general y de los derechos en particular como factores de *statu quo*, cuya función estable a lo largo del tiempo ha sido la de favorecer los intereses de los más aventajados. Desde esta perspectiva, los derechos, lejos de presentarse como atributos naturales y universales de las personas, no serían sino constructos ideológicos que soportan los arreglos sociales existentes al sostener la ilusión de un orden social inevitable y sumamente justo. (Crenshaw, 2006). De esta manera, los derechos humanos no contendrían un potencial emancipador, sino que, al contrario, oscurecerían la necesidad de cambios sociales.

La universalidad de los derechos humanos también ha sido duramente puesta en tela de juicio desde las epistemologías del sur y la decolonización de las ciencias sociales. Boaventura de Soussa Santos en su obra *Si Dios fuese un activista de derechos humanos* realiza una crítica a la hegemonía global de los derechos humanos como gramática de la dignidad humana, y cuestiona su pretendida universalidad, la cual no sería sino un localismo globalizado. Su trabajo ostenta también una crítica de la laicidad (o secularismo), la cual, sostiene, se presenta como un proyecto eminentemente occidental, que tiene como consecuencia excluir de la esfera pública otros discursos y narrativas de la emancipación humana, en particular los de índole religioso. Evidencia algunas tensiones que parecen insolubles en la modernidad –y especialmente en América Latina–, tal como las tensiones entre teoría y la práctica de los derechos humanos, lo público y lo privado, lo profano y lo sagrado, lo secular y lo religioso, que traducen, de acuerdo con el autor, la existencia de injusticias cognitivas, epistémicas, históricas y religiosas. De ahí la necesidad de evaluar críticamente las limitaciones e incluso la carga desmovilizadora de los derechos humanos, los cuales descontextualizan e invisibilizan ciertas formas de sufrimiento humano. Solo mediante este trabajo de deconstrucción podrá volverse a formular derechos humanos con base en una "ecología de saberes" y como herramienta de resistencia.

El pensamiento feminista no ha sido ajeno a la reflexión sobre el potencial emancipador o al contrario opresivo del derecho en general y de los derechos humanos en particular. Más allá de la diversidad de posturas y corrientes que se agrupa bajo esta denominación, su relación con el derecho, lo quiera o no, aparece como indisoluble. Llamamos feminismos jurídicos a este "cúmulo heterogéneo de ideas y debates entre distintas posturas feministas en relación con el campo jurídico" que comparten sin embargo algunos postulados centrales como: (1) la convicción de que el derecho ha ignorado por siglos a las mujeres, sus experiencias, aportaciones e intereses; (2) el vínculo intrínseco entre teoría y práctica, en el sentido de que la práctica alimenta la teoría y *viceversa*; (3) la existencia de un sesgo androcéntrico en la construcción y práctica del derecho, pero también clasista, racista y heterosexista (Costa, 2015).

La reflexión crítica y el debate aparecen como rasgos característicos del feminismo; por lo mismo, existen posturas encontradas en torno a la institución jurídica. Sin lugar a duda, los años setenta marcaron un hito en la materia, con el surgimiento en Estados Unidos de una *feminist jurisprudence*, es decir, un conjunto de estudios que pusieron de relieve la falacia de la neutralidad del derecho y la familia –lo privado– como espacio de subordinación y opresión, redefiniendo, de esta manera, los alcances de lo político y del derecho. Si bien en un primer momento las abogadas feministas focalizaron su interés en el litigio estratégico, la producción de una dogmática feminista y la búsqueda de mecanismos para aplicar de manera justa el derecho, pronto la discusión va a orientarse hacia la necesidad de respuestas jurídicas específicas para las mujeres debido a sus propias singularidades y la imposibilidad intrínseca del derecho de constituir un campo neutral. Se trata de determinar, asimismo, si los derechos de las mujeres han de conceptualizarse desde la igualdad a pesar de los límites de dicho enfoque o como derechos específicos con el riesgo de la guettoiza-ción (Charlesworth, 1997). En los años ochenta, la crítica se radicaliza, al advertirse que el hombre sigue el punto de referencias de las discusiones (Costa, 2015). Se empieza a

entender la relación entre derecho y género desde un enfoque estructural, examinando el derecho como un mecanismo que mantiene a las mujeres en una situación de subordinación (Mackinnon, 1995). A partir de los años noventa, las voces se vuelven cada vez más plurales con la irrupción de las teorías *queer*, el feminismo negro, decolonial, el lesbofeminismo o el anarcofeminismo, que ponen cada vez más en tela de juicio la posibilidad de resumir la opresión a una sola experiencia femenina, la cual, advierten, suele ser la de mujeres blancas, educadas, urbanas y de clase media. A partir de aportaciones como las de Crenshaw (2016), el concepto de *interseccionalidad* se vuelve una referencia ineludible para pensar las diferentes formas de la opresión femenina, cruzando las categorías de raza, clase, género, sexualidad e identidades, entre otras. Lo anterior es particularmente importante en América Latina, región en la que la colonialidad ha moldeado el conocimiento y sociedades profundamente desiguales.

El feminismo jurídico latinoamericano ha incorporado muchos conceptos, ideas y teorías elaborados por autoras estadounidenses, en particular la categoría de género, la crítica a la escisión público-privado o el patriarcado entendido como un orden social genérico de poder, basado en un modo de dominación cuyo paradigma es el hombre y que asegura la supremacía de los varones y de lo masculino sobre las mujeres y lo femenino (Lagarde, 2022: 59). Sin embargo, una de sus especificidades es la de ostentar una fuerte tradición de derechos humanos (Costa, 2007) heredada de las luchas a favor de la democratización del continente. Por ello son particularmente relevantes en la región las discusiones feministas acerca de la falsa universalidad de los derechos humanos, su indeterminación y su carácter netamente androcéntrico, su construcción jerárquica y su lógica competitiva y contestataria, que se soluciona con base en principios abstractos, generales y objetivos, alejados de una cultura de las mujeres (Charlesworth, 1997). En este orden de ideas, también se ha argumentado que los derechos difícilmente traducen los problemas y experiencias de las mujeres y que, articulados desde la igualdad formal y no discriminación, no son suficientes para

responder a una problemática estructural, que las someten y las dejan sin poder real. La pregunta, por lo tanto, es saber si los derechos humanos siguen siendo estratégicamente útiles para avanzar hacia una agenda transformadora de las relaciones de género en la región.

Desde las ciencias jurídicas, diferentes voces consideran que los derechos son necesarios para la emancipación de las mujeres, al hacerlas sujetas de derechos y traducir en una *lingua franca* diferentes exigencias de justicia. Es la postura que defiende Catherine Mackinnon (1995) en su obra en *Hacia una teoría feminista del Estado*, publicado originalmente en 1989. Desde esta postura, el derecho internacional de los derechos humanos puede resultar un enfoque útil para consolidar la existencia de derechos para las mujeres, entre ellos los derechos sexuales y reproductivos, derecho a la remuneración del trabajo doméstico, el acceso a la alfabetización y educación. En materia reproductiva y sexual, el derecho de los derechos humanos ha permitido concretar algunos avances en la región, mediante reformas legislativas y litigios ante cortes constitucionales, las cuales no han sido impermeables a las consolidaciones de los diversos espacios y voces feministas en la región. Para Alda Facio, los derechos humanos no pueden ser abandonados. Desde luego, es imprescindible reconocer y visibilizar su contenido y lógica androcéntricos, no para desvalorizarlos, sino para subsanarlos a partir de las necesidades concretas que viven las mujeres (Facio, 2000). Asimismo, los derechos humanos deben considerarse un material maleable, que debe ser redefinido de manera constante a partir de las experiencias cotidianas y diversas de las mujeres y desde la dialéctica misma del derecho: un mecanismo que puede a la vez oprimir y liberar a las mujeres. Así, más que desechar la idea de derechos humanos, se trata de utilizarla como una narrativa y un campo de argumentación que ha de adaptarse a la acción política, tomando acta de las fuerzas hegemónicas y de los momentos históricos en los que se reinventan constantemente. Finalmente, siguiendo a Charlesworth (1997: 64), es indispensable guardar lucidez sobre los alcances y limitaciones

de los derechos, especialmente respecto a las categorías de igualdad y no discriminación, que no logran captar la dimensión estructural y política de la dominación de las mujeres. El reto es repensar los derechos humanos de las mujeres desde una necesidad de transformación del mundo masculino del derecho, y reformularlos de manera que amparen todas las formas de discriminación basada en el género.

Organización del libro

Este libro se presenta desde tres abordajes diferentes, que se vinculan y se refuerzan entre sí. El capítulo primero se presenta como una perspectiva analítica que incursiona en el concepto de *laicidad*, y que busca trazar puentes entre su desarrollo histórico y su posible reformulación contemporánea. Ahí muestro que, a diferencia de las interpretaciones que presentan la laicidad y los derechos humanos como el fruto de una reflexión y profundización de la libertad religiosa, se ha de entender también como un mecanismo orientado a la protección de las personas ante las pretensiones hegemónicas de algunos sectores de la sociedad, en materia sexual y reproductiva particularmente. Al respecto, argumento que una visión confesional de los derechos humanos que excluye los derechos sexuales y los derechos reproductivos es incompatible con los principios de indivisibilidad e interdependencia del derecho internacional de los derechos humanos, posicionando de esta manera la laicidad como un criterio de interpretación que permite de limitar la indeterminación de los derechos humanos.

En el segundo capítulo busco indagar en qué condiciones concretas operan los discursos de la laicidad y de los derechos humanos en América Latina (y el Caribe), haciendo énfasis en sus actores y estrategias. Me apoyo en una gran cantidad de trabajos académicos que surgieron recientemente en la región y que muestran la complejidad del panorama, especialmente desde el mirador de los derechos sexuales y reproductivos. Al respecto, me interesa particularmente mostrar cómo las narrativas de los derechos humanos y de la bioética se han vuelto

claves en la presentación de los reclamos de los diferentes actores, ya sea por el activismo feminista y LGBTI[6] como por sectores religiosos conservadores. El propio concepto de *laicidad* no escapa de estas disputas en un contexto en que se diluyen las fronteras de lo secular y lo religioso, por lo que concluyo este capítulo preguntándome acerca de las oportunidades y los límites de dicho principio para pensar las nuevas configuraciones del Estado, las iglesias y la ciudadanía en materias relacionadas con lo sexual.

Finalmente, el capítulo tercero propone aterrizar estas reflexiones a la labor garantista e interpretativa del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Si bien se examinaron inicialmente casos relacionados con situaciones de discriminación hacia grupos religiosos minoritarios, en la actualidad tanto la Comisión como la Corte Interamericana de Derechos Humanos se han enfocado en la protección de grupos cuyos derechos pueden ser vulnerados debido a posturas religiosas y morales prevalecientes en la sociedad. Así las cosas, la Corte ha señalado que si bien las creencias religiosas son fundamentales para las personas que las sostienen, no pueden constituir un parámetro de convencionalidad y que una esfera diferenciada entre política y religión es necesaria para proteger los derechos y libertades de todas las personas. Este argumento, que consagra una lectura laica de los derechos humanos, me parece crucial para la consolidación de un nuevo paradigma jurídico de laicidad.

---

6. Sobre la utilización en este trabajo de la sigla LGBTI (lesbianas, gais, bisexuales, transgénero, intersexuales), conviene mencionar que se trata de una expresión que se transforma de manera constante para tomar en cuenta nuevas identidades y expresiones en torno al sexo y el género. Asimismo, se puede agregar la Q para referirse a las personas *queers*, otra T para distinguir entre transgénero y travestis, A de asexuales, etcétera. Me he decantado por el uso de la expresión LGBTI, la cual corresponde a la nomenclatura del SIDH.

Agradecimientos

Este libro es el resultado de mi proyecto de investigación titulado "La recepción del principio de laicidad en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos en materia de protección de los derechos sexuales, reproductivos y de la diversidad sexual", con el que inicié mis trabajos como investigadora en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México a finales de 2018. La elaboración de la obra ha sido mayoritariamente pandémica, en un momento de fuerte incertidumbre que, sin duda tuvo efectos significativos en nuestro equilibrio emocional. Posiblemente el libro tenga señales de este momento, pero seguramente sirvió también de terapia ocupacional para conservar la cordura en medio de un caos familiar. Sea como sea, esta propuesta surge tras haber estudiado la laicidad y sus bondades durante varios años, buscando complejizar y problematizar el tema en el ámbito latinoamericano en un escenario sumamente diverso y complejo y en constante transformación, algo que sin duda ha constituido el principal desafío del proyecto.

No puedo cerrar esta larga introducción sin agradecer a las personas que me acompañaron a lo largo del proyecto. En primer lugar, a Danariel Curiel, mi asistente de investigación, cuyo apoyo ha sido extremadamente valioso para recopilar y ordenar la información. Mi sincero agradecimiento a Laura Saldivia, quien ha aceptado generosamente escribir la presentación de esta obra, y cuyos comentarios han sido particularmente útiles para robustecer diferentes posturas. Estoy también particularmente agradecida con Sergio Fernández Parra, cuyas palabras introductorias enriquecen la obra y cuyas gestiones permitieron la coedición de este libro con la Universidad Externado de Colombia. Valoro altamente esta colaboración y agradezco las autoridades de dicha institución. Mi sincera gratitud al Instituto de Investigaciones Jurídicas: a su directora, la Dra. Mónica González Contró, a su secretario académico, el Dr. Mauricio Padrón, a Wendy Rocha, su jefa de Publicación y a Javier Galicia por el apoyo en la firma del

convenio de colaboración. A mis colegas y amigas, las doctoras María de Jesús Medina Arellano, Guadalupe Salmarán, Ana Georgina Alba Betancourt y Erika Bárcenas. Para terminar, una mención a mi esposo Lázaro y mis hijas Inés y Lila por el cariño y el acompañamiento.

CAPÍTULO PRIMERO

ACERCAMIENTOS CONCEPTUALES

En este capítulo propongo un andamiaje conceptual en torno a los conceptos de *laicidad* y *derechos humanos*. Una de las ideas centrales reside en que es posible desglosar la laicidad en su vertiente orgánica, que enfatiza la cuestión de las relaciones institucionales entre el Estado y las iglesias, y en su enfoque material, que hace hincapié en los derechos que protege, en particular el derecho a la libertad de conciencia y de religión, de igualdad y no discriminación. Esta perspectiva permite descartar algunos modelos de se-paración que no corresponden al ideal laico, además de avanzar hacia un paradigma orientado a la defensa robusta de los derechos humanos, en particular de los derechos sexuales y reproductivos.

I. La laicidad

La laicidad puede conceptualizarse desde diferentes enfoques y disciplinas, lo cual representa a la vez una riqueza y un desafío. Una riqueza, porque al nutrirse de diferentes tradiciones de pensamiento y abordajes metodológicos, permite ser examinada a partir de una pluralidad de miradas especializadas, dando cuenta de sus diferentes aristas y problemáticas. Representa un desafío también, ya que se corre el riesgo de extraviarse en los meandros de la reflexión.

La propuesta metodológica que sigo es la de la interdisciplinariedad, tal como la conceptualiza François Ost (1999). Para el jurista y filósofo belga, el enfoque interdisciplinario opera a partir del campo teórico de una de las disciplinas presentes en una problemática, buscando establecer un diálogo y unas reorganizaciones parciales con otros campos movilizados. En otras palabras, la interdisciplinariedad supone identificar y privilegiar un abordaje principal para tratar un problema, para posteriormente establecer puentes con otras disciplinas. Se distingue por lo tanto de la *pluridisciplinariedad* (o multidis-

ciplinariedad), la cual consiste en una simple yuxtaposición de saberes y de lenguajes diferentes, y de la *transdisciplinariedad*, que busca abandonar los puntos de vista particulares de cada disciplina para producir un saber autónomo, de donde resulten nuevos objetos y conocimientos. Para Ost (1999: 143, 144), solamente la interdisciplinariedad permite una investigación "centrada", al contrario de las pluri y transdisciplinariedad, consideradas "utopías científicas"[1].

La propuesta interdisciplinaria puede servir de brújula para centrar el examen de la laicidad a partir de un enfoque jurídico, el cual se alimenta de las aportaciones de otras disciplinas, en particular la historia, la sociología o la filosofía política. El enfoque histórico permite reconstruir una genealogía de la idea y de la institución laica, mientras que el acercamiento sociológico contribuye a entender la laicidad desde las construcciones sociales, especialmente a partir de la movilización de tipos ideales que permiten conceptualizar diferentes modelos. La filosofía política, por otro lado, es útil para proceder a una reconstrucción analítica y axiológica del ideario, además de brindar una reflexión de corte valorativa y normativa en torno a la laicidad, introduciendo de esta manera algunas problemáticas relativas a la laicidad como espacio de convivencia.

A. Elementos genealógicos

Laicidad surge de la palabra griega *laikós*, que designaba a las personas que pertenecían al pueblo (*laós*), en contraposición con los *klerikos*, los miembros del clero. Retomado por el latín *laicus*, siguió señalando, en los primeros tiempos del cristianismo y hasta nuestros días, a los fieles de la Iglesia que no eran revestidos de una carga sacerdotal, con base en la distinción entre Iglesia docente y pueblo discente (Bovero, 2013:

1. Para Ost (1999: 241, 242), la pluri o multidisciplinariedad fracasa en constituir un campo teórico original, mientras que la transdisiciplinariedad desborda permanentemente los campos científicos conocidos.

3). Sin embargo, más relevante para este trabajo aparece la otra vertiente del desarrollo lingüístico de *laico* y sus derivados *laicidad* y *laicismo*. Este sentido ya no se basa en la contraposición laico-clérigo, sino en las dicotomías laico-religioso y/o laico-confesional. Siguiendo a Roberto Blancarte (2008: 142), el término *laico* comien-za a designar, en el siglo XIX, el espacio que sale del control eclesiástico, en el marco de un proceso de consolidación de un espacio temporal independiente de la influencia religiosa. La utilización del sustantivo *laïcité* es registrado por primera en Francia en 1871, en los debates relativos a la enseñanza laica y no confesional en la región parisina. Hace su entrada, dos años después, en la *Enciclopedia Larousse*, como "calidad de lo que es laico, de una persona laica: la laicidad de la enseñanza". A partir de ahí, lo laico pasa a consolidarse desde el ámbito institucional, refiriéndose a los conceptos de *neutralidad* y *exterioridad* respecto al ámbito religioso. (Fiala, 1991: 49).

Como ocurre con frecuencia en la historia del pensamiento político, es posible encontrar rastros de una idea antes de la consagración del vocablo. Para mayor claridad analítica, es posible identificar dos caminos distintos en la reflexión respecto a la laicidad: por un lado, una idea o cultura laica, entendida como un ambiente intelectual en el que se rechaza la imposición de verdades absolutas con base en el reconocimiento de la capacidad del ser humano de pensar por cuenta propia; por otro lado, una reflexión en torno a su expresión institucional, el Estado laico (Zanone, 2015; Salazar Ugarte, 2007b; Bovero, 2013).

Respecto al primero, y de acuerdo con el *Diccionario de Política* de Norberto Bobbio (2015), pueden encontrarse los primeros elementos de un espíritu laico en la cultura del Renacimiento, con la revaloración de las reflexiones y actividades terrenales por encima de la especulación teológica (Zanone, 2015: 856). A partir de ahí, el pensamiento laico se consolida en Europa mediante la expansión de sectas que rechazaban la autoridad de las jerarquías religiosas (Bovero, 2013: 5-6), y con mayor intensidad a partir de los siglos XVII y XVIII bajo el impulso de la filosofía racionalista

e inmanentista. En el pensamiento ilustrado, la idea de laicidad se refuerza mediante la vindicación del uso libre de la razón humana frente a las verdades impuestas, la reflexión crítica, la investigación científica y la duda metodológica (Salazar Ugarte, 2007b: 15). Desde este punto de vista, el ideal de la Ilustración es el de un hombre emancipado de las supersticiones y del fanatismo, capaz de pensar por cuenta propia, especialmente fuera de la imposición dogmática de la religión (Bovero, 2013). En esta vertiente, la mentalidad laica se consolida a partir de dos ideas que se refuerzan recíprocamente: la exaltación de la autonomía moral del ser humano, y el antidogmatismo como rechazo de verdades absolutas.

En su faceta institucional, la reflexión que desemboca en nuestro Estado laico contemporáneo encuentra sus raíces en la teoría *Utrumque Gladium* introducida por el papa Gelasio I en el siglo V, a partir de la imagen de dos espadas –el poder político y el poder espiritual–, que no pueden ser empuñadas por una sola mano (Bobbio, 1997). Esta doctrina, surgida en el marco de la disputa entre el papado y el Sacro Imperio Romano Germánico, pretendía subordinar el poder de los reyes al magisterio de la Iglesia. Sin embargo, a partir del siglo XIII, algunos intelectuales, como Guillermo de Ockham y Marsilio de Padova, van a retomarla en aras del robustecimiento del poder político, argumentando a favor de su autonomía respecto a la autoridad eclesiástica (Bovero, 2013: 4; Salazar Ugarte, 2007b: 13).

Posteriormente, los conflictos religiosos que sacuden a Europa en los siglos XVI y XVII impulsan una nueva reflexión en torno a la tolerancia religiosa y el papel del Estado en un contexto de incipiente diversidad religiosa. Ante la fragmentación de la adhesión confesional de los súbditos, empieza a agrietarse la tradicional fundamentación religiosa del Estado, por lo cual algunos filósofos y juristas empiezan a buscar nuevas fuentes de legitimación del poder político. A finales del siglo XVI, Jean Bodin, en *Los seis libros de la República*, desarrolla el concepto de *soberanía* para dotar a la Monarquía absoluta de bases indiscutibles, sin referencias religiosas. El *Leviatán*

de Hobbes, publicado a mediados del siglo XVII, perfecciona esta empresa de secularización de los fundamentos del Estado, resolviendo la cuestión de la obediencia absoluta al poder político con base en la idea de pacto, en el que se transfiere todas las libertades naturales del ser humano a cambio de la seguridad otorgada por un Estado fuerte. En Francia y en Alemania la tolerancia de las minorías religiosas aparece, paulatinamente, como la condición de una paz social genuina y duradera, y como la progresiva disociación entre el creyente y súbdito. Lo anterior es fundamental, puesto que el eje de la discusión se traslada, hasta cierto punto, de la cuestión de la relación orgánica entre el poder civil y el poder eclesiástico, hacia el vínculo entre el Estado y el individuo. Asimismo, y siguiendo a Roberto Blancarte, la laicidad "supone una transición de un régimen con una autoridad basada en el poder sagrado hacia otra cuya autoridad ya no proviene de lo religioso, sino que sostiene, esencialmente, en la soberanía o voluntad popular" (Blancarte, 2008b: 8).

Con Locke (2010), la tolerancia religiosa y la separación entre el Estado y la Iglesia se vuelven estrechamente relacionadas en su *Epistola de la Tolerantia* de 1689. En este texto, el filósofo inglés aporta diferentes argumentos a favor de la tolerancia, que considera un deber religioso y moral, aunque limitado a los creyentes, es decir, a aquellas personas que reconocen en última instancia una autoridad superior a la ley de los hombres. Argumenta a favor de la necesaria distinción y autonomía entre esferas civil y religiosa, al constatar que el Estado no tiene jurisdicción sobre las conciencias, al ser una fuerza "altamente inoperante" en materia de fe, y que la Iglesia ha de limitarse a cuestiones eclesiásticas, con las solas armas de la persuasión y el exhorto (Locke, 2010: 14). Para el gobernante civil, la religión ha de entenderse como un asunto exclusivamente individual, que nace y se despliega en el fuero interno de las personas. En este esquema, las iglesias se presentan como asociaciones voluntarias, de las cuales los sujetos son libres de entrar y salir en búsqueda del culto que les parece más adecuado para la salvación de sus almas (Locke, 2010: 15). Locke identifica

dos problemas analíticos distintos, aunque vinculados. Por un lado, la cuestión de la relación entre el Estado y la Iglesia, que será resuelta, en algunos países como Francia y México, con la separación formal de los asuntos civiles y eclesiásticos. La segunda problemática es la cuestión de la defensa de una esfera de soberanía de los individuos respecto sus creencias religiosas y morales. La primera es vinculada con la dimensión *orgánica* de la laicidad, esto es, las relaciones institucionales entre ambas potestades; la segunda se presenta como el enfoque *material*, es decir, los derechos y libertades asociados con el Estado laico.

B. Laicidad y separación

Con base en la distinción entre vertiente *orgánica* y vertiente *material* de la laicidad, es posible separar conceptual y empíricamente la laicidad de la separación entre el Estado y las iglesias. No pretendo negar la existencia de lazos estrechos entre ambos conceptos; la reconstrucción histórica de la laicidad ha mostrado la simultaneidad de la reflexión en torno a la autonomía moral del individuo respecto a la religión, y la cuestión de la organización institucional del Estado respecto a la potestad religiosa. Es más: es precisamente la *autonomía* institucional entre el Estado y las iglesias la que permite el despliegue de la *autonomía* moral del ser humano respecto a los dogmas, ya sean de índole religiosa, filosófica o ética (Salazar Ugarte, 2007b; Capdevielle y Arlettaz, 2018). Sin embargo, dichos conceptos se superponen de manera solamente parcial. Lo anterior puede expresarse de la manera siguiente: *no todos los Estados laicos se basan en un principio de separación*, y *no todos los Estados separados de la religión son laicos*.

La primera parte de la afirmación encuentra sustento en la Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo xxi (Baubérot, Milot y Blancarte, 2005), la cual se ostenta como un documento de referencia para pensar la laicidad más allá de los contextos nacionales y de los corsés disciplinarios. En su artículo 4º, la Declaración define la laicidad como

> la armonización, en diversas coyunturas sociohistóricas y geopolíticas, de los tres principios [...]: respeto a la libertad de conciencia y a su práctica individual y colectiva; autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a las normas religiosas y particulares; no discriminación directa o indirecta hacia seres humanos. (Baubérot, Milot y Blancarte, 2005)

Esta definición convencional, que privilegia la noción de autonomía sobre la de separación, permite abrir la laicidad a otras tradiciones, en las cuales prevalece una real y efectiva independencia entre Estado e iglesias, a pesar de la presencia de iglesias oficiales. Los ejemplos por antonomasia son el Reino Unido y los países escandinavos, en los cuales el poder político y la institución religiosa gozan de esferas de competencias autónomas, garantizando, de esta manera, una amplia libertad de conciencia y condiciones de igualdad sustantivas en la práctica de las diferentes confesiones religiosas presentes en el territorio. (Blancarte, 2012a: 235). De esta manera, esta definición de laicidad enfatiza no tanto la parte orgánica de la laicidad, sino sus contenidos materiales, es decir, los derechos y libertades fundamentales de los cuales gozan los individuos.

Ahora bien: he adelantado que no todos los Estados que ostentan un principio de separación pueden entenderse como laicos en el sentido de la Declaración. Al respecto, es posible identificar dos tipos de Estados que no responden a una superposición entre una laicidad entendida desde lo *orgánico* y desde lo *material*. Los primeros pecan por debilidad; encontramos ejemplos a profusión en América Latina. Son Estados que, no obstante haber plasmado formalmente en sus constituciones principios de separación, secularidad, laicidad y/o de independencia, se caracterizan, en los hechos, por una fuerte porosidad entre esferas política y religiosa, debido a la constante injerencia de las instituciones religiosas en la esfera política, al recurso sistemático de los dirigentes a narrativas y símbolos religiosos, o bien a la convergencia de ambos fenómenos. En este modelo, los Estados presentan un déficit de laicidad *material*, que se hace patente en las normativas

en materia educativa, familiar, y, como se verá más adelante, respecto a la regulación de la sexualidad y la reproducción. El segundo tipo de Estados, en contraste, presentaría un excedente en cuanto a separación Estado-iglesias, incompatible con la preservación de los derechos básicos de las personas. Es el caso histórico de los Estados ateos, surgidos en la línea del marxismo-leninismo, que lejos de entender la laicidad como un dispositivo a favor de las libertades, han impuesto una visión secular del mundo, incompatible con una visión pluralista de las relaciones políticas y sociales[2].

C. Modelos de laicidad

En el Cuaderno "Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad", titulado *Laicidad y liberalismo*, Faviola Rivera Castro (2013) ofrece una reflexión estimulante en torno a diferentes modelos de laicidad, que vincula a distintas tradiciones de pensamiento y experiencias históricas. Siguiendo esta metodología, propongo aquí examinar cuatro modelos: el republicano, el liberal, el multicultural y, finalmente, el colaborativo.

(1) Laicidad de tipo republicano: Siguiendo a Rivera Castro, esta forma de laicidad (típica del modelo francés) se basa en dos elementos centrales: un principio formal y rígido de separación entre el Estado y las iglesias, y un régimen de educación laica. Respecto al primero, la separación se entiende como la prohibición para el Estado de involucrarse en los aspectos meramente eclesiásticos de las instituciones religiosas –dog-

2. Esta postura no es objeto de un consenso en la doctrina, algunas y algunos autores hacen hincapié en el principio de separación entre el Estado y las iglesias como elemento de identificación del Estado laico. Por ejemplo, Faviola Rivera Castro (2010) sostiene que la laicidad ha de entenderse desde la separación y el proyecto de secularización de las instituciones del Estado. Argumenta al respecto que asimilar la laicidad a la diversidad y al goce de las libertades fundamentales no permite distinguirla cabalmente del proyecto liberal.

máticos y disciplinarios–, y para las iglesias, de franquear el espacio privado de las relaciones entre los ministros del culto y los fieles. La versión republicana de laicidad implica, además, la evacuación de todos los contenidos y símbolos religiosos de las instituciones y discursos públicos. En el ámbito educativo, se promueve un modelo basado en el desarrollo del espíritu crítico del alumnado, que se entiende en buena medida como libertad y autonomía ante los dogmas de las religiones. La igualdad tiene un lugar preponderante en la narrativa laica-republicana, al rebasar el aspecto meramente formal y entenderse como igualdad de oportunidades (Rivera Castro, 2013). En estas versiones de la laicidad, autonomía e igualdad se combi-nan para reforzar un deber moral de participación en los asuntos políticos de tipo rousseauano, que exige a la ciudadanía hacer a un lado sus convicciones particulares en la búsqueda del "interés general". Rivera Castro concluye que este modelo republicano es *anticlerical*, entendido este término en oposición al clericalismo, esto es, la doctrina que justifica y defiende la intervención de las instituciones religiosas en la vida pública (Rivera Castro, 2013: 12).

(2) Laicidad liberal: Se vincula con la experiencia mexicana de la segunda parte del siglo XIX. Dicho modelo comparte con el anterior el régimen de separación y la exclusión de referencias y símbolos religiosos en las instituciones y discursos del Estado y de sus representantes. Sin embargo, a diferencia del modelo republicano, el modelo liberal favorece un concepto negativo de libertad, la cual no se entiende como emancipación humana respecto de los dogmas, sino como la posibilidad, para las personas, de sostener las convicciones morales de su elección, ya sean de índole religiosa, ética o filosófica. Históricamente, en materia educativa, el modelo liberal apostó por la libertad de enseñanza para resquebrar el monopolio católico en la materia, renunciando, en cierta medida, a la crítica ilustrada a la religión. A nivel propiamente político, este tipo de laicidad se articula con base en los valores del liberalismo, en particular la igualdad formal, el compromiso hacia las libertades individuales, la idea de un Estado mínimo, la fe en

el progreso material, en el mercado y el constitucionalismo, siendo más ambivalente respecto a la soberanía popular y la participación política masiva (Rivera Castro, 2013: 14).

(3) Laicidad multicultural: Llamada también laicidad de reconocimiento o liberal-pluralista, surge como alternativa de los dos modelos precedentes, en particular a la tradición republicana y, de manera general, a los que sostienen una "concepción filosófica secular englobante" (Maclure y Taylor, 2010: 23). Esta propuesta ha sido ampliamente desarrollada en el libro *Laïcité et liberté de conscience* (2010) de los filósofos canadienses Jocelyne Maclure y Charles Taylor. Encuentra su base en el pluralismo moral, entendido como el reconocimiento de la diversidad existente en cuanto a concepciones del mundo y sistemas de valores diferentes y a veces incompatibles. A partir de ahí se opera una distinción entre los principios morales defendidos por la laicidad –igualdad moral y libertad de conciencia– y sus modos operativos –la separación entre el Estado y las iglesias y la neutralidad–. Al contario de ciertos tipos de laicidad que privilegian los medios por encima de las finalidades y que derivan en un "fetichismo institucional" (Maclure y Taylor, 2010), la propuesta multicultural busca hacer énfasis en una defensa robusta de la igualdad y de la libertad, alentando la expresión de las convicciones y los compromisos fundamentales de las personas (Maclure y Taylor, 2010: 18). Más que poner a distancia lo religioso, este modelo busca gestionar la diversidad de las sociedades multiculturales, con base en la búsqueda del reconocimiento de las diferentes identidades y a partir de un esfuerzo dialógico. Al respecto, es emblemático de este modelo la figura jurídica de los acomodos razonables, que autoriza la flexibilidad de aplicación de una norma aparentemente neutra cuando genera situaciones de discriminación para algunas personas o colectivos, con base en el sexo, edad, discapacidad, o convicciones morales o religiosas.

(4) La laicidad de colaboración: Conocida también como "laicidad positiva", este modelo toma acta de la autonomía

recíproca entre Estado e instituciones confesionales, a la vez que considera la actividad religiosa positiva y benéfica para la sociedad (Llamazares Fernández, 1989; Ruiz Miguel, 2009). Además, suele asentarse sobre el reconocimiento de la importancia histórico-social de la religión, así como en el argumento de la protección de las creencias religiosas mayoritarias de la población (Marciani Burgos, 2015). Sobre esta base, el Estado solicita la colaboración de las iglesias en algunos ámbitos determinados (Baubérot y Milot, 2011) a la vez que entiende su compromiso hacia la libertad religiosa de manera promocional (Marciani Burgos, 2015). En este modelo, y a diferencia de los tres anteriores, la libertad religiosa se entiende no solo como una libertad individual, sino también desde una perspectiva colectiva e institucional, permitiendo y alentando a las iglesias a expresarse sin trabas en el espacio público-político (Baubérot y Milot, 2011). Cabe mencionar también que dicho modelo no es incompatible, para sus promotores, con la firma de concordatos y demás convenios entre el Estado y grupos confesionales, por cuanto su propósito es organizar las condiciones materiales de ejercicio de la libertad religiosa. De tal manera, no es extraño encontrar la permanencia, en este tipo de modelos, de una oferta optativa de cursos de religión en las escuelas oficiales. Una variante de este modelo se encuentra en diferentes experiencias nacionales en América Latina, en particular en algunos países que adoptaron recientemente constituciones de corte secular, pero que no han renunciado a su tradición confesional. Al respecto, Huaco Palomino ha propuesto el concepto de *Estado pluriconfesional* para remarcar la tendencia, en América Latina, de Estados parcialmente secularizados, que conciben la laicidad como un régimen de igualdad religiosa, y de ahí han ido adoptando disposiciones favorables para las instituciones religiosas minoritarias en materia educativa, fiscal, cultual, de acceso a medios de comunicación, servicio militar alternativo o reconocimiento civil de matrimonios religiosos (Huaco Palomino, 2009).

D. La cuestión de la neutralidad

La neutralidad suele ser asociada conceptualmente con el Estado laico, el cual tiene la prohibición de identificarse o de favorecer algunas creencias religiosas o posturas morales particulares sobre otras (Díaz Rendón, 2017: 35). De esta manera, la neutralidad se asocia, en su sentido inmediato, con la aconfesionalidad del Estado, que supone que ninguna religión ostenta un carácter oficial o público. Asimismo, el principio de neutralidad prohíbe al Estado favorecer o discriminar confesión alguna, y de manera general, determinada visión del mundo, ya sea religiosa, atea o agnóstica. La Corte Constitucional colombiana ha examinado el tema de la neutralidad en diferentes sentencias. En un primer pronunciamiento (T-403/92) afirmó que el Constituyente de 1991 consagró el "tránsito de un Estado confesional a un Estado laico y pluralista en materia de confesiones religiosas" (CCC, 1992a), afirmación retomada en la sentencia T-421-92, que deriva en una obligación de neutralidad del Estado colombiano respecto a la enseñanza de la religión en las escuelas públicas (CCC, 1992b)[3]. Igualmente, y con base en los conceptos de *neutralidad* y *laicidad*, la Corte Constitucional desestimó, en la sentencia C-350/94, que la consagración del Estado colombiano al sagrado corazón de Jesús pudiera ser compatible con el texto constitucional, al considerar que el carácter más extendido de una religión no justifica que reciba una situación de privilegio. Notó, asimismo, que la estricta neutralidad del Estado respecto a la diversidad de confesiones es la única forma de asegurar el pluralismo, la coexistencia igualitaria y la autonomía de las diferentes religiones (CCC,

3. El caso se refería a la negativa de una pareja sin religión de que su hijo recibiera enseñanza confesional en una escuela pública colombiana. El juez constitucional resolvió que, en el marco de un Estado laico, neutro y pluralista, no puede existir una regla general que obligue a los alumnos a cursar una materia de religión, al incurrir la autoridad en una violación a la libertad de conciencia.

1994). Finalmente, en 2003, la Corte Constitucional tuvo que examinar la constitucionalidad de la denominada "Ley María", que abre un derecho de los padres a gozar de una licencia de paternidad de ocho días, al tener un nombre alusivo a la tradición católica, y al haber sido nombrada para rendir homenaje a las madres colombianas, a la "madre eterna", y a una recién nacida llamada María (CCC, 2003). Para resolver el caso, la Corte elaboró un estándar de constitucionalidad para determinar si alguna norma del ordenamiento es susceptible de entrar en colisión con el carácter laico y neutral del Estado colombiano. Asimismo, ha determinado que el Estado no puede: (1) establecer una religión o iglesia oficial; (2) identificarse explícitamente con determinada religión; (3) llevar a cabo actos de adhesión a determinadas religiones, aunque dichos actos sean simbólicos; (4) tomar decisiones que persigan un objetivo religioso o que expresen una preferencia por determinada confesión, y (5) adoptar una política o una acción cuya manifestación práctica sea promover, beneficiar o perjudicar alguna religión o iglesia determinada. Respecto al caso concreto, consideró que el nombre de la ley no implicaba una ventaja ni promocionaba la fe católica, ni resultaba en una identificación del Estado con una determinada religión, sino que era compatible con distintas cosmovisiones y con la finalidad de dar amplia difusión a la ley (García Jaramillo, 2013: 441).

Ahora bien: si resulta claro que el principio de neutralidad se presenta, en un primer momento, como un deber de abstención del Estado, surge la pregunta de si puede derivar también en un actuar positivo de las autoridades públicas. Al respecto, es interesante retomar las grandes líneas de la discusión entre Alfonso Ruiz Miguel y Rodolfo Vázquez. En el texto titulado "Laicidad, ¿neutralidad? y deliberación pública", Vázquez (2021) empieza su argumentación haciendo énfasis en diferentes puntos que comparte con el catedrático español respecto a la laicidad: el deber de abstención del Estado respecto a posibles verdades ya sean o no de índole religiosa, el espacio natural de las convicciones religiosas y morales particulares

en el ámbito privado (aunque –resalta Vázquez– con posibles expresiones en la esfera pública informal), la distinción entre las normas del Estado y las de las instituciones religiosas, así como el criterio de la deliberación democrática por encima de los dogmas religiosos (Vázquez, 2021). Sin embargo, Vázquez prosigue cuestionando el concepto de *neutralidad* utilizado por Ruiz Miguel, que se presenta en términos esencialmente negativos como no injerencia del Estado respecto al fenómeno religioso. Considera que debe distinguirse cabalmente entre neutralidad e imparcialidad, siendo la primera una abstención y una negativa a involucrarse en el conflicto, mientras que la imparcialidad supone una acción, la cual puede tener como objetivo la corrección de asimetrías en el ejercicio de derechos y libertades, algo que se relaciona con la vertiente igualitaria del liberalismo (Vázquez, 2021: 418). Asimismo, una "laicidad activa" no puede simplemente entenderse desde una neutralidad entendida como indiferencia o pasividad, sino que ha de estar comprometida con una igualdad sustantiva, especialmente cuando son vulnerados los derechos y libertades de las personas. El Estado laico no puede confundirse con la indiferencia del Estado respecto a las manifestaciones sociales de la religión, al constituir una postura insostenible moralmente (especialmente desde el reconocimiento de identidades basadas en la religión y las creencias) así como empíricamente (la existencia de conflictos que se polarizan sobre esta cuestión).

Es que, insiste Vázquez (2021), la laicidad no puede entenderse desde la neutralidad de valores, al caer en el relativismo, definido como la convicción y postura filosófica que sostiene que no existen verdades universales, sino simplemente diversos códigos culturales que deben ser plenamente respetados (Rachels, 2017: 40). Este tema es fundamental, puesto que constituye uno de los principales focos de las críticas, especialmente desde la tradición católica. Es bien conocida la postura de Ratzinger y su denuncia de la "dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el yo propio y sus antojos", la cual etiqueta el sostenimiento de una fe clara en una actitud fundamenta-

lista (Ratzinger, 2005). Asimismo, para sus detractores, el proceso de laicización y de secularización que conocieron las sociedades modernas en los dos últimos siglos derivó en un debilitamiento de las certezas morales, dejando el ser humano a una suerte utilitarista basada en estadísticas (Osés Gorraiz, 2013: 134). Desde esta perspectiva, el Estado laico, se entiende no sin cierta paradoja, a la vez como una imposición que negaría la existencia de valores trascendentes y discriminaría a los creyentes, y como vacuidad de valores, que generaría la aceptación de cualquier tipo de posturas y comportamientos, sin límites algunos.

Es cierto que la visión laica, al basarse en el antidogmatismo y en la igual consideración de la autonomía moral de las personas, puede entrar en conflicto con doctrinas que defienden la existencia de una realidad objetiva trascendente. Sin embargo, sería un error entender el concepto de *neutralidad* como un "todo se vale", siendo la laicidad el vehículo de una serie de valores y principios, tanto morales como políticos, que buscan reconocer la libertad y la igualdad, la ciudadanía, la universalidad de derechos y el pluralismo (Salazar Ugarte, 2007a). A nivel político, busca promover, mediante el diálogo y la deliberación pública, las bases de una convivencia pacífica en la que puedan caber diferentes visiones del mundo. Lo anterior corresponde a la propuesta de John Rawls (1993) en su *Liberalismo político*, esto es, un consenso traslapado limitado al aspecto meramente político de las relaciones sociales, que deja una amplia posibilidad de expresión de las *doctrinas comprehensivas* en los otros aspectos de la vida. En definitiva, y parafraseando a Norberto Bobbio, una cultura que posibilita la convivencia de todas las culturas en igualdad de consideración.

E. ¿Pueden las iglesias participar en el debate público?

Más allá de la diversidad de modelos de laicidad y de las diferentes terminologías lingüísticas, se ha planteado, en años

recientes, un debate de índole moral y político respecto a la posibilidad de la ciudadanía con convicciones religiosas y de las agrupaciones confesionales de participar en el debate público, en el marco de sociedades democráticas y pluralistas. No se trata de un tema menor, puesto que cuestiona de manera profunda las bases seculares de nuestras sociedades democráticas, abiertas y tolerantes, además de presentarse como una problemática que rebasa el estricto marco teórico-conceptual de la laicidad para desplegarse en otras tradiciones de relaciones Estado-iglesias.

La tradición liberal es sin duda la que aportó elementos de reflexión más sofisticados para pensar la problemática de la participación de las confesiones religiosas en el debate público. De acuerdo con una visión clásica del liberalismo, el Estado no centra su atención en los cuerpos intermedios que pueden existir en la sociedad –tal como las iglesias–, sino que privilegia su relación con los individuos y sus libertades, siendo reacio a reconocer derechos institucionales. Asimismo, para el Estado democrático-liberal la cuestión del lugar de la religión en la deliberación pública se plantea menos en términos institucionales que individuales, a partir del reconocimiento del derecho de las personas a sostener determinadas convicciones religiosas y a participar en la deliberación democrática con base en ellas. En otros términos, la cuestión no se plantea en torno a la participación de las iglesias como actores de la deliberación pública, sino en la calidad de los argumentos que pueden aportar los ciudadanos a la esfera pública en la determinación de los principios de convivencia.

John Rawls ha abordado la cuestión a partir del desarrollo del concepto de *razón pública* en sus diferentes obras, en particular *La justicia como equidad* publicada en 1971, *Liberalismo político* de 1993 y finalmente *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón* de 2001. Rawls define el concepto de *razón pública* de la siguiente manera: "[E]n una sociedad democrática, la razón pública es la razón de ciudadanos iguales que, como un cuerpo colectivo, ejercen poder político terminante y coercitivo unos respecto de otros aprobando leyes y mejorando

su constitución" (Rawls, 1993). La idea de razón pública busca responder a la pregunta de cuáles características deben tener los argumentos susceptibles de ser recibidos en la deliberación pública, tomando en cuenta el hecho del pluralismo, no como condición histórica transitoria, sino como marca constitutiva de nuestras sociedades. Una de las principales preguntas que genera el planteamiento de Rawls es si las personas tienen el derecho moral a esgrimir argumentos religiosos, es decir, particulares, en el proceso de deliberación y creación de las reglas básicas de convivencia. Para el autor, las ciudadanas y los ciudadanos pueden ofrecer razones procedentes de *doctrinas comprehensivas*, religiosas o metafísicas, siempre que sean susceptibles de ser traducidas en un lenguaje político, es decir, accesibles a todos los individuos, más allá de sus adscripciones religiosas, y que ofrezcan una articulación plausible con los valores democráticos y liberales. Al contrario, si no pueden apoyarse en un lenguaje secular, deberán ser excluidos de la deliberación (Vázquez, 2021).

En el libro titulado *El poder de la religión en la esfera pública* (Habermas *et al.*, 2011), que reúne a algunos de los intelectuales contemporáneos más destacados, Jürgen Habermas critica la postura de Rawls, al hacer hincapié en que la ciudadanía religiosa no puede ni debe estar obligada a llevar a cabo dicho esfuerzo de traducción, al constituir una carga asimétrica respecto de las personas no creyentes. Para Habermas, la religión, en el mundo contemporáneo, se presenta como una fuerza que puede potenciar la acción comunicativa de la ciudadanía, así como generar lazos de solidaridad entre las personas. Para él, y al contrario de lo que sostienen otros autores, como Richard Rorty, la religión no es necesariamente un *conversation stopper*, sino, al contrario, una oportunidad para alentar la participación democrática. Para garantizar la necesaria neutralidad del Estado respecto al pluralismo moral de la sociedad, Habermas propone una distinción entre dos niveles de discursos. En la esfera pública informal, los ciudadanos pueden aportar argumentos de corte religioso, siempre que estén dispuestos al diálogo y a la reciprocidad. En contraste,

en la esfera pública institucional, propia del poder legislativo y judicial y de la administración, sólo pueden ser recibidas y aspirar a ser coercitivas las razones expresadas en claves seculares (Vázquez, 2021), es decir, en un idioma accesible a todas las personas, sin importar su adscripción religiosa o filosófica. Al respecto, Itzel Mayans ha propuesto un "triple estándar de razón pública" que permite ir más allá del criterio de la simple traducción a un lenguaje secular, haciendo hincapié en que los argumentos no deben depender de doctrinas comprehensivas y prejuicios sociales ni ser altamente improbables o indemostrables, además de lograr una articulación suficientemente posible de los valores políticos de una sociedad democrática y plural (Mayans, 2019).

Esta discusión es importante por dos razones. En primer lugar, porque muestra que la problemática rebasa los particulares modelos institucionales de relación entre el Estado y las iglesias, al ser una preocupación compartida por diferentes tradiciones políticas y jurídicas, en un mundo caracterizado por un creciente pluralismo y por la permanencia de identidades expresadas en términos religiosos. En segundo lugar, porque a pesar de la diversidad de los enfoques teóricos movilizados, existe la percepción, cada vez más consolidada, de que no pueden excluirse las voces religiosas en los regímenes democráticos, tolerantes y abiertos.

II. La laicidad y los derechos humanos

En las páginas precedentes he empezado a esbozar algunos puentes analíticos entre la laicidad y los derechos humanos, en particular a partir del concepto de *autonomía moral* como fundamento filosófico al reconocimiento de derechos de la persona humana. También he mostrado que la exigencia de separación o de autonomía entre el Estado y las instituciones religiosas obedece a una lógica orientada a la protección de una esfera de soberanía de las personas, en la que son libres para desarrollar creencias y posturas morales, planes de vida y estándares de excelencia humana. En este apartado me inte-

resa examinar tres preguntas relacionadas con la laicidad y los derechos humanos. La primera es relativa a la disputa histórica en torno al origen religioso o secular de los derechos humanos, la cual, considero, es importante para entender las diferentes maneras de vincular la laicidad con la libertad de conciencia y de religión. En segundo lugar, presento un concepto de *derechos humanos* orientado a mostrar su carácter unitario y sistemático, incompatible con la movilización fragmentada y aislada de uno o varios derechos para defender determinada visión del mundo. Finalmente, en un tercer apartado me detengo a examinar desde un enfoque teórico-conceptual los acercamientos y tensiones entre laicidad y derechos sexuales y reproductivos.

A. La cuestión religiosa en el origen de los derechos humanos

La cuestión de la religión –en particular, la tradición cristiana– ha sido un elemento central de los trabajos que buscaron reconstruir los orígenes de los derechos humanos, llegando a ser un punto de discordia jurídico e incluso político. Hago referencia a una de las primeras y más famosas controversias académicas transnacionales: el debate Jellinek-Boutmy que se llevó a cabo a finales del siglo XIX e inicios del XX. Volver a los puntos álgidos de dicha discusión no tiene un interés meramente histórico: nos permite entender, en buena medida, las tensiones que siguen persistiendo, hoy en día, en torno a los conceptos de *libertad religiosa* y *laicidad*.

En 1895, el profesor alemán Georg Jellinek publicó un trabajo en el que buscaba perfilar el origen histórico-jurídico de las constituciones modernas. En este trabajo, preludio a su *Teoría General del Derecho*, desmentía la tesis según la cual *El contrato social* de Jean-Jacques Rousseau había sido la influencia decisiva de la Declaración del Derecho del Hombre y del Ciudadano de 1789. Argumentaba que la subordinación de todos los miembros de la comunidad política a la *volonté générale* era incompatible con la idea de derechos subjetivos,

exigibles ante el Estado (Jellinek, 2003). En cambio, consideraba que las ideas plasmadas en la Declaración francesa eran una transcripción del contenido del *Bill of Rights* estadounidense, expresadas desde una visión filosófica o de metafísica política. Profundizando en la genealogía de los derechos, sostenía que el concepto moderno de derechos humanos no surgía de una visión política sino religiosa, especialmente a partir del concepto de *libertad religiosa*, la cual, a su vez, podía rastrearse en la tradición germánica de la Reforma protestante del siglo XVI. Así las cosas, el derecho a la libertad religiosa, defendido por el pastor Roger Williams de Massachusetts, y retomada en el *Bill of Rights* de 1776, debía entenderse como el derecho originario del constitucionalismo moderno (Jellinek, 2003: 120) a partir del cual los derechos se hubieran especializado, determinándose cada uno en concreto a partir de las diferentes presiones que ejercen los poderes dominantes sobre los movimientos de los individuos (Borowski, 2018: 2).

En Francia, las tesis de Jellinek suscitaron rechazo, en el contexto de fuertes rivalidades y tensiones políticas entre la República y el Imperio, y en víspera de la Primera Guerra Mundial. El profesor Émile Boutmy, fundador y profesor de Derecho público e historia comparada de las civilizaciones en el Instituto de Estudios Políticos de París, respondió a su homólogo alemán en un texto titulado "La Declaración de derechos del hombre y del ciudadano y M. Jellinek" (Jellinek, 2003: 143). Además de contestar la metodología utilizada por Jellinek y sugerir que su demostración obedecía "al deseo, natural, de remontar hasta una fuente alemana la más impresionante manifestación del espíritu latino a finales del siglo XVIII" (Jellinek, 2003: 144), Boutmy empezaba su argumentación considerando que la tradición francesa de los derechos humanos era perfectamente compatible con *El contrato social*, construcción teórica basada en los derechos naturales a la igualdad y libertad. Rechazaba también la influencia decisiva de la revolución de independencia estadounidense, al considerar que la verdadera "causa invisible" de las diferentes declaraciones debían encontrarse en el "gran movimiento de

espíritus del siglo XVIII", es decir, en la Ilustración. De esta manera, para Boutmy, los derechos humanos surgían y se desplegaban a partir de las ideas de libertad e igualdad propias del pensamiento iusnaturalista de cuna racionalista, del cual Rousseau había sido uno de los máximos exponentes. Insistía que había sido el pensamiento de los ilustrados –Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Locke, entre otros– el terreno intelectual de las declaraciones de derechos (Jellinek, 2003: 151). Respecto a la tesis religiosa del origen de los derechos sostenida por Jellinek, señalaba:

> La reforma ha engendrado, no la libertad de conciencia, sino todo lo contrario, una fe más profunda, más tenaz, más ligada a sus raíces que la fe que aspiraba a reemplazar. La inmensa mayoría de los refugiados que llegaba a la Nueva Inglaterra formaron una comunidad de fieles, más que una comunidad ciudadana [...] (Jellinek, 2003: 166).

Además, mencionaba:

> [...] no se puede olvidar, que, insisto, la libertad de conciencia fue la gran conquista de la etapa que precedió a la Revolución.
>
> El cristianismo introdujo en el mundo la idea de concebir aisladamente a cada individuo, de considerar cada alma de un valor infinito y de hacer de la salvación personal de cada cristiano el motivo principal de su vida. La reforma se limitó a reafirmar estas tesis, que virtualmente contienen la libertad de conciencia [...]. Fue el siglo XVIII quien, liberado de todo fervor religioso, encontró la verdadera base de la tolerancia; la fundamentó, no sobre el escepticismo, aunque este la ayudó, sino sobre una suerte de duda metódica que precedía a todo conocimiento y a toda creencia (Jellinek, 2003: 167-168).

Asimismo, Boutmy consideraba que la libertad religiosa había sido una cuestión meramente instrumental en el marco de las condiciones históricas y sociales de las colonias ameri-

canas, y que la idea de tolerancia había sido desarrollada, en su sentido más amplio, en el marco del iluminismo europeo, no como una profundización de la fe, sino desde la crítica ilustrada de la religión.

A partir de la reconstrucción esquemática de los términos de la controversia Jellinek-Boutmy, es posible identificar dos maneras de entender la influencia religiosa en el origen de los derechos humanos. Al respecto, es importante resaltar que ni el francés ni el alemán negaban la importancia del factor religioso en la construcción intelectual de las Declaraciones de derechos. Pero el contraste es notable. Para Jellinek, la Reforma protestante marcó un hito en las formas de pensar las relaciones entre Estado e individuos, a partir de la reflexión en torno a la posibilidad para los se-res humanos de interpretar libremente los textos revelados ante el poder tanto eclesiástico como político. Desde esta perspectiva, los derechos humanos serían la desembocadura de la reivindicación de una libertad *de* religión. Para la tradición francesa, en cambio, los derechos humanos surgen en el marco de la Ilustración, entendido como un ambiente intelectual libre de dogmas religiosos y a partir de la idea de la capacidad y libertad de los seres humanos para progresar moralmente. Desde este punto de vista, los derechos humanos serían la expresión de una reflexión que surge y se nutre de una libertad *ante* la religión. Cabe notar que, en la declaración francesa, la cuestión religiosa es considerada desde el ángulo general de la libertad de opinión, siendo el aspecto confesional una de las posibilidades que existe en el universo intelectual de las personas (Scubla, 2004).

En definitiva, remontarnos a los orígenes de los derechos humanos es útil para empezar a vislumbrar el vínculo entre derechos humanos y laicidad, así como los diferentes enfoques en torno a su interpretación. Por un lado, hay quienes privilegian la idea de la libertad religiosa como derecho originario, pasando, sin mayor formalismo, de una prioridad analítica a una axiológica. Desde esta perspectiva, la libertad religiosa tendría un *status* particular dentro de los catálogos de derechos humanos, justificado, además, por la transcendencia del

vínculo entre los seres humanos con lo sagrado (Borowski, 2018: 2). En contraste, los partidarios de una laicidad entendida en sentido fuerte privilegian la genealogía de los derechos humanos como proyecto ilustrado, haciendo hincapié en la libertad *ante* la religión, dando prioridad al rubro "libertad de conciencia", que amplía la gama de posibilidades, y permite a las personas desarrollar sus proyectos de vida no solamente en el marco de visiones religiosas del mundo, sino también frente a ellas.

B. Los derechos humanos como sistema

Los derechos humanos se presentan como un fenómeno complejo, que puede conceptualizarse desde diferentes vertientes, ya sea desde un aspecto meramente jurídico o bien desde la sociología, la filosofía o la historia. Tomo aquí como punto de partida para la reflexión la propuesta de Sandra Serrano y Daniel Vázquez, que los definen como "exigencias éticas justificadas en especial importantes, por lo que deben ser protegidas por medio del aparato jurídico" (Serrano y Vázquez, 2013: 20-21).

Esta definición hace hincapié en dos ejes principales. En primer lugar, visibiliza el carácter moral de los derechos humanos como exigencias éticas, lo cual permite a su vez distanciarlos de su naturaleza jurídica: los derechos humanos adquieren juridicidad debido a su justificación ética, y no lo contrario. La idea filosófica de los derechos humanos nace en el siglo xvii, a partir de la idea de que todos los seres humanos tienen derechos naturales anteriores y superiores al Estado, el cual debe garantizarlos. Hoy en día se ha abandonado en buena medida la idea de una naturaleza esencial de los seres humanos, y los derechos suelen justificarse con base en un proceso deliberativo que identifica como *fundamentales* algunos bienes primarios, es decir, las libertades básicas y oportunidades equitativas de las personas en sociedad. Rawls desarrolló esta propuesta en su *Teoría de la Justicia* a partir de la situación hipotética del "velo de la ignorancia", en la que las personas no saben acerca

de su posición económica, raza, religión, género, etcétera, y, con base en un cálculo racional, determinan unos principios básicos de justicia, que se traducen en un abanico amplio de libertades para cada persona y una acción del Estado para equilibrar las oportunidades. En cambio, otros autores, como Norberto Bobbio, han optado por abandonar la búsqueda de una fundamentación última de los derechos, con base en una lectura genealógica y en la "lección de los clásicos", haciendo hincapié en el consenso alcanzado hoy en día a escala global, el cual se traduce en la elaboración y adopción de un gran número de declaraciones, resoluciones y tratados, ya sean de índole general o especializada (Bobbio, 1991).

Más que insistir en la cuestión de la fundamentación de los derechos –que no es el propósito de mi trabajo–, es importante entender los derechos humanos desde su vocación contramayoritaria, idea expresada en Luigi Ferrajoli como la "ley de los más débiles" (Ferrajoli, 2002), en Ronald Dworkin (1984) como "carta de triunfo ante las mayorías" o bien en la obra de Ernesto Garzón Valdés (1993) en la expresión "coto vetado". A pesar de las diferencias entre estos autores, la lógica es la misma: los derechos humanos se presentan como bienes indisponibles para el legislador ordinario y para las mayorías políticas fluctuantes. Desde esta perspectiva –de veta esencialmente liberal– los derechos se entienden como límites al poder, esto es, como frontera infranqueable para la voluntad del legislador (Salazar Ugarte, 2006: 86). Lo anterior es fundamental, puesto que permite evacuar la problemática mayoría/minoría que no logra ser resuelta del todo desde las teorías democráticas, y fortalecer un ámbito de inmunidad de los seres humanos respecto a los poderes imperantes, así como fijar la existencia de bienes y necesidades básicas de las personas, que han de ser garantizadas por los Estados.

Este último aspecto conecta con la segunda vertiente de la propuesta de Serrano y Vázquez, que insiste en la naturaleza jurídica de los derechos humanos entendiéndolos, de acuerdo con Ferrajoli, como derechos subjetivos, esto es, como un conjunto de expectativas positivas (de prestaciones) o negativas

(de no sufrir lesiones) adscritas a un sujeto por una norma jurídica (Ferrajoli, 2002). Desde este punto de vista, los derechos humanos no son simples plegarias, sino que adquieren operatividad ante los tribunales, al dar lugar a sentencias, sanciones y reparaciones en caso de violación. Lo anterior se vincula con un cambio de paradigma en el cual se transitó del imperio de la ley a la centralidad de la Constitución a nivel nacional y el auge de la legislación internacional y regional en materia de derechos humanos.

Dicho lo anterior, es importante llamar la atención sobre una dificultad que surge en los procesos de interpretación de los derechos humanos en el marco de la labor de los tribunales constitucionales y convencionales respecto a la resolución de los conflictos. Los derechos humanos no están exentos de tensiones y contradicciones entre sí. Lo anterior es así por diferentes razones. En primer lugar, no han sido construidos sobre una única base doctrinal o ideológica, sino que se presentan como la yuxtaposición de diferentes tradiciones de pensamiento. Si los derechos civiles y políticos se inscriben en la tradición liberal (y democrática), los derechos económicos y sociales, en contraste, surgen del pensamiento socialista, el cual hace hincapié en la igualdad material y no simplemente formal, y en la necesidad de garantizar a las personas condiciones de vida digna mediante el acceso a bienes básicos, tales como la vivienda, la educación, la salud, entre otros (Gutiérrez Rivas y Salazar Ugarte, 2011: 14) En la actualidad, el repertorio de los derechos humanos ha sido enriquecido por las nuevas demandas sociales, en particular las exigencias de diversos países por el derecho al desarrollo, al progreso, a la autodeterminación, a la paz y justicia internacional. Los movimientos ambientales lograron posicionar el concepto del derecho a un medio ambiente sano y al agua, vindicaciones que se inscriben en el marco de nuevas problemáticas a nivel global, cuya urgencia es cada vez más patente. Por otro lado, la consolidación de los derechos sexuales y reproductivos se presenta en buena medida como una respuesta a las reivindicaciones de los grupos feministas y de diversidad sexual, que llamaron la atención, en las últimas

décadas sobre algunas problemáticas relativas a la persistencia de estereotipos y discriminaciones enraizadas en las estructuras políticas, sociales y culturales. Este fenómeno de inflación de derechos ha podido derivar en tensiones no resueltas entre diferentes tradiciones o generación de derechos; por ejemplo, la problemática entre derechos individuales y colectivos o entre expectativas que exigen una simple abstención del Estado y las que necesitan un actuar positivo de este.

La segunda razón que explica que los derechos humanos pueden presentar conflictos entre sí es que ostentan un alto grado de indeterminación, al ser expresados en términos "esencialmente controvertidos" (Gallie, 1956). Ejemplos de conceptos ambiguos son los de *libertad*, *igualdad*, *vida*, *dignidad*, etcétera, ya que no pueden entenderse en abstracto, sino a partir de las diferentes propuestas y corrientes ideológicas y doctrinales imperantes. De esta manera, un mismo derecho o conjunto de derechos pueden ser activados para sostener demandas diferentes e incluso incompatibles entre sí. Es el caso del derecho a la vida, que ha podido ser utilizado por sectores conservadores para argumentar a favor de la protección jurídica del producto de la concepción, así como por corrientes feministas para defender la posibilidad para las mujeres de terminar con un embarazo no deseado en condiciones seguras. El derecho a la libertad de conciencia y de religión es utilizado por los creyentes para tener acceso a una enseñanza religiosa en las escuelas públicas, y a la vez por familias sin adscripción confesio-nal para exigir una educación libre de contenidos religiosos para sus hijos. Así las cosas, ¿cómo reducir la incertidumbre y encontrar soluciones plausibles a los conflictos que nacen de la activación del discurso de los derechos humanos?

La teoría de los derechos humanos puede aportar algunos elementos de respuesta, con base en los principios que responden a la vez a qué son y cómo interpretarlos (Serrano y Vázquez, 2013: 17). La primera de estas características es la universalidad; constituye la esencia de los derechos, al sustentar la idea de que todas las personas, sin importar su raza, origen étnico, género, orientación sexual, religión, condición

económica, etcétera, son poseedoras de una dignidad propia, y titulares de derechos humanos. Asimismo, la universalidad se presenta como la expresión de la dignidad de todas las personas, más allá de sus circunstancias personales, culturales y políticas. Ello se vincula con la inalienabilidad de dichos derechos, que postula que las personas no pueden renunciar a ellos. Por otro lado, los principios de indivisibilidad e interdependencia insisten en el carácter integral de los derechos humanos, los cuales no pueden entenderse de manera jerarquizada, aislada o fragmentada, sino como un sistema en que la violación a uno o varios derechos impacta en el resto de ellos. Lo anterior es fundamental, puesto que permite acercarnos a soluciones plausibles en cuanto a la labor de interpretación de los derechos humanos, ya sea en contexto de justiciabilidad o de elaboración de políticas públicas.

Históricamente, la discusión en torno a los principios de indivisibilidad e interdependencia surge en el marco de la articulación entre los derechos de tradición liberal –los derechos civiles y políticos– y los que se anclan en el pensamiento socialista –los derechos económicos, sociales y culturales– en el contexto polarizado de la Guerra Fría. Por un lado, los países occidentales eran reacios en poner en una misma jerarquía algunos derechos que surgían como crítica al pensamiento liberal, y cuya garantía implicaba una actuación positiva del Estado y no un simple deber de abstención. En contraste, los países socialistas argüían la primacía de los segundos, al considerar que la garantía de mínimos vitales era la condición *sine qua non* del goce de los primeros. En la Conferencia de Teherán de 1978 (NU, 1968) y con más énfasis en la de Viena en 1993 (NU, 1993) se avanzó en la conceptualización de los derechos humanos como unidad sistémica, en la que el valor de un derecho se incrementa con la presencia de los otros (Serrano, Vázquez, 2013). Se buscaba, de esta manera, evitar cualquier sistema de jerarquización entre derechos, por ser todos igualmente necesarios para garantizar las condiciones de dignidad humana. Retomando una vez más a Serrano y Vázquez, puede establecerse una distinción entre interdependencia e indivisibilidad

de los derechos humanos. El primer principio hace hincapié en las relaciones de reciprocidad directa entre los diferentes derechos. Por ejemplo, el derecho a decidir libremente el número y espaciamiento de los hijos implica necesariamente el acceso al derecho a la información en materia de salud sexual y reproductiva y el derecho a la privacidad e intimidad. Por su lado, el principio de indivisibilidad invita a ver a los derechos humanos como un sistema holístico, una construcción única, que lejos de fragmentarse en diferentes tipos o generaciones de derechos, presenta un conjunto coherente.

Mi argumento es que los principios de interdependencia e indivisibilidad son útiles para rechazar algunas pretensiones de "derechos a la carta", esto es, construcciones argumentativas que pretenden dividir entre verdaderos y falsos derechos humanos, especialmente en lo relacionado con la sexualidad y la reproducción. Entiendo la expresión de "derechos a la carta" como la activación de uno o varios derechos desvinculados de los demás para servir determinados propósitos, haciendo abstracción de todos los demás derechos y principios interpretativos. Por ejemplo, se ha esgrimido en diferentes países el derecho de los padres a educar a sus hijos de acuerdo con sus convicciones éticas y religiosas, para sustraerlos a la información y a los contenidos sobre sexualidad y reproducción impartidos en las escuelas públicas. Esta veta argumentativa aparece a todas luces incompatible con una visión integral de los derechos humanos, al no tomar en consideración los derechos de las niñas, niños y adolescentes a la educación, a la salud, a la libertad de conciencia y al desarrollo de la personalidad.

La estrategia de los derechos a la carta tiende a escoger en el vasto catálogo uno o varios derechos que se presentan como absolutos, o con una aparente mayor jerarquía respecto a los demás, ignorando los posibles impactos en el sistema. Se trata de una interpretación sesgada, incompatible con una visión holística y coherente de los derechos humanos. Asimismo, me parece que la problemática va más allá de un enfoque técnico de ponderación de derechos e intereses jurídicos, al inscribirse

en la construcción y consolidación de una narrativa legible de los derechos humanos, donde se tejen puentes sólidos y plausibles entre los diferentes derechos reconocidos. Al contrario de esta movilización fragmentaria, una lectura sistémica de los derechos debe privilegiar un aspecto dialógico entre ellos, que logre optimizar la fuerza de todos en lugar de cancelar algunos.

En la misma línea argumentativa, el principio de indivisibilidad excluye la posibilidad de rechazar en bloque algunas categorías de derechos, tal como lo hace la Iglesia católica respecto a los derechos sexuales y reproductivos. La relación de la Iglesia respecto a los derechos humanos ha sido y sigue siendo ambivalente. Si bien la Iglesia manifestó, en un primer momento, un fuerte repudio hacia los derechos de la persona humana –recuérdese el tristemente famoso *Syllabus* (Pío IX, 1864) con su *Índice de los principales errores de nuestro siglo*–, su postura evolucionó a partir de *Rerum Novarum*, que ratificaba los derechos económicos y sociales y se solidarizaba con la condición obrera. Tras la Segunda Guerra Mundial, la Iglesia empezó a expresar su adhesión a los ideales de la Declaración Universal de 1948, en especial mediante la Encíclica *Pacem in Terris* del papa Juan XXIII (1963). En este texto afirmaba:

> En la época actual se considera que el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes de la persona humana. De aquí que la misión principal de los hombres de gobierno deba tender a dos cosas: de un lado, reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover tales derechos; de otro, facilitar a cada ciudadano el cumplimiento de sus respectivos deberes. *Tutelar el campo intangible de los derechos de la persona humana y hacerle llevadero el cumplimiento de sus deberes debe ser oficio esencial de todo ser público* [*sic*].

Igualmente, durante el Concilio Vaticano II la Iglesia hizo un reconocimiento explícito a los derechos de las personas, en particular a la libertad de asociación, reunión y expresión, y el derecho a la libertad religiosa. A partir de este momento empe-

zaron a articular algunas de sus demandas en claves de derechos humanos, en particular respecto a la libertad de sostener convicciones religiosas y en materia educativa, argumentando a favor de su derecho histórico a tener establecimientos confesionales en los cuales transmite su doctrina, valores y posturas morales. En los últimos años la Iglesia ha defendido posiciones convergentes hacia los derechos humanos, en materia de combate a la pobreza, en defensa de las personas migrantes o respecto a la protección del medio ambiente[4]. En cambio, los principales puntos disruptivos son las cuestiones relacionadas con la vida prenatal y el final de la vida, la conformación de la familia, la naturaleza y el alcance del derecho a la libertad de conciencia y de religión, la educación y el género.

La Iglesia católica no puede ser excluida de la génesis y de la historia de los derechos humanos, ni conceptualizarse necesariamente en términos de confrontación. Me parece más razonable reconocer que tiene su propia visión de los derechos de la persona humana, la cual se sustenta en su Magisterio y se expone en su doctrina social a partir de una visión revelada de la esencia humana. De tal manera que la visión católica de los derechos humanos se superpone solamente de manera parcial con una visión laica de los derechos humanos, la cual, considero, es la única compatible con el pluralismo de las sociedades democráticas y con la garantía genuina de los derechos y libertades fundamentales de todas las personas, desde una visión integral y sistémica de los derechos humanos. Como he buscado mostrar en las páginas precedentes, la laicidad no se despliega en contra de los sentimientos religiosos de los creyentes, sino que se presenta

4. Sin embargo, como lo apunta el jesuita español José Ma. Castillo (2007), sobre los 103 pactos y protocolos suscritos en el marco del sistema de la Organización de las Naciones Unidas, en 1995 solamente diez habían sido firmados por la Santa Sede, ninguno de ellos referentes a la protección de pueblos indígenas, derechos de los trabajadores, de las mujeres, defensa de la familia, ni en materia de supresión de la esclavitud, tortura o pena de muerte.

como la condición para la expresión de la diversidad tanto religiosa como moral, al impedir la imposición de creencias y posturas morales al conjunto de la sociedad.

Asimismo, la vinculación entre laicidad y derechos humanos puede realizarse desde dos perspectivas:

(1) Por un lado, el principio de laicidad se presenta como un mecanismo de índole político-jurídico que pretende proteger, mediante la regulación de las relaciones entre Estado-iglesias, una esfera de soberanía individual en cuanto al sostenimiento y expresión de creencias, posturas morales y estilos de vida. Este aspecto es particularmente importante respecto a las personas que pertenecen a grupos minoritarios y/o históricamente discriminados, tales como las confesiones religiosas y grupos filosóficos minoritarios, los pueblos indígenas, las personas LGBTI y, de manera general, todas las personas que mantienen estilos de vida o que toman decisiones que se alejan de las posturas religiosas y morales mayoritarias de la sociedad. Asimismo, y si bien la laicidad ha sido construida históricamente para responder a problemáticas relacionadas con la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia, debe entenderse también hoy en día como una exigencia para la protección de otros derechos humanos, tales como el derecho a la privacidad y a la intimidad, al libre desarrollo de la personalidad, a la salud y autonomía sexual y reproductiva, entre otros.

(2) En segundo lugar, los derechos humanos deben ser objeto de una lectura laica para cumplir con su propósito de salvaguardia de los derechos genéricos a la libertad y a la igualdad, y su vocación de protección a las minorías y grupos en situación de desventaja. Desde esta perspectiva, el principio de universalidad debe entenderse no solamente desde la titularidad de los derechos, sino también como la posibilidad de amparar a todas las personas, más allá de sus convicciones morales y religiosas, lo cual supone un distanciamiento con concepciones e interpretaciones particulares.

C. Laicidad y derechos sexuales y reproductivos: acercamientos y tensiones

Existe cierto consenso, en los círculos académicos latinoamericanos, en considerar al Estado laico como un ingrediente necesario para la consolidación de los derechos sexuales y reproductivos en la región. Al respecto, Juan Cruz Parcero es enfático al señalar que la transición de un Estado confesional a uno laico ha sido la condición de posibilidad del surgimiento y afianzamiento de los derechos sexuales y reproductivos (Cruz Parcero, 2017: 189). Coincide Pedro Salazar (2015), quien señala que el Estado laico, al defender la autonomía moral de las personas, potencializa y permite a cada persona tomar las decisiones libres e informadas sobre su sexualidad y reproducción. Recuerda, asimismo, que la laicidad es un principio que rechaza cualquier intento de imponer una moral determinada, especialmente en materia sexual (Salazar *et al.*, 2015: 136). Para Roberto Blancarte (2012b) también, el reconocimiento de los derechos sexuales y de salud reproductiva ha sido posible, en México y en otros países latinos, en la medida en que se ha consolidado la laicidad, al impedir que grupos religiosos impongan al conjunto de la sociedad sus preceptos religiosos y normas morales. El Estado laico, desde esta perspectiva, se presenta como un dique a las pretensiones de algunos de imponer su verdad al resto de la sociedad, y en el garante de las libertades de todas y todos, en el respeto a la pluralidad de convicciones morales y religiosas (Blancarte, 2012b). El protagonismo del Estado laico en defensa de la autonomía sexual y reproductiva ha sido también señalado por la feminista mexicana Martha Lamas (2012), quien afirma que el avance de los derechos sexuales y reproductivos solamente puede lograrse en el marco de una sociedad democrática e incluyente, que reivindica y defiende la condición laica del Estado como posibilidad de todas las personas de autodeter-minarse.

Los derechos sexuales y los derechos reproductivos se presentan como una agenda en construcción, por lo cual existen algunas discusiones en torno a su naturaleza y sobre todo

respecto a sus contenidos. Sin embargo, no hay duda de que la cuestión de la sexualidad se ha consolidado, en las últimas décadas, como un tema de derechos humanos, pasando progresivamente de un enfoque punitivo a una esfera de protección básica de las libertades y los derechos de las personas; piénsese, por ejemplo, en la penalización de las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo. Respecto a la reproducción, la temática transitó de ser examinada a partir de una óptica poblacional y de planificación familiar a una lectura basada en el reconocimiento de la autonomía y salud reproductiva (Capdevielle y Arlettaz, 2018). Asimismo, en el Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de El Cairo se establece "el derecho inalienable de las mujeres y de los hombres al libre ejercicio de la sexualidad y reproducción como ámbitos de autonomía y autodeterminación, donde la violencia y la discriminación no tienen cabida" (NU, 2014b). Por su lado, en la Plataforma de Acción de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer de Beijing (NU, 2014a), se puede leer que

> Los derechos humanos de la mujer incluyen su derecho a tener control sobre las cuestiones relativas a su sexualidad, incluida su salud sexual y reproductiva y decidir libremente respecto a estas cuestiones, sin verse sujeta a la coerción, la discriminación y la violencia. Las relaciones igualitarias entre la mujer y el hombre respecto de las relaciones sexuales y la reproducción incluido el pleno respeto de la integridad de la persona, exigen el respeto y el consentimiento recíproco y la voluntad de asumir conjuntamente la responsabilidad de las consecuencias del comportamiento sexual.

Ahora, si bien suele utilizarse la rúbrica "derechos sexuales y reproductivos" como si fuese un conjunto unitario, es importante separarlos analíticamente por dos razones. En primer lugar, la distinción entre derechos sexuales y derechos reproductivos permite distinguir entre sexualidad y reproducción, haciendo hincapié en que la sexualidad no tiene un fin solamente procreativo, y que la reproducción tampoco exige

necesariamente de la sexualidad, piénsese en las técnicas de reproducción asistida. En particular, la idea de poder gozar de una sexualidad sin consecuencias procreativas es fundamental, y corresponde a una reivindicación histórica de los movimientos feministas. En segundo lugar, siguiendo a Alice Miller (2000), la expresión "derechos sexuales y reproductivos" tiende a relacionar la titularidad de estos derechos con las mujeres heterosexuales en edad reproductiva, invisibilizando a la comunidad LGBTI y de manera general, a las personas sin capacidad reproductiva. De esta manera, uno de los principales desafíos de estos derechos en la actualidad es lograr amparar los cambios profundos que se han dado en el orden sexual, deconstruyendo hegemonías y subordinaciones, y protegiendo nuevas diversidades sexuales y de género y la variedad de maternidades y paternidades (Fernández, 2013).

Desde un análisis jurídico tradicional, los derechos sexuales se refieren al ejercicio de una sexualidad sin violencia ni coacción, al goce del nivel más elevado posible de salud en relación con la sexualidad, al derecho a buscar, recibir e impartir información en la materia, a la integridad física, a elegir pareja y a tener o no una sexualidad activa, a contraer o no matrimonio, y de manera general, a llevar una vida sexual satisfactoria, segura y placentera (Ávalos Capín, 2013). Los derechos reproductivos, por su lado, incluyen el derecho de todas las parejas y de todas las personas a optar o no por la maternidad, a decidir de forma libre y responsable el número y espaciamiento de sus hijos, a disponer de la información y de los medios para ello, a disfrutar el mayor nivel posible de salud reproductiva en las diferentes etapas de la vida reproductiva, así como la posibilidad de adoptar decisiones relativas a la reproducción sin sufrir discriminación (NU, 2014b: 82).

Una de las principales discusiones respecto a los derechos sexuales y a los derechos reproductivos es si dichos derechos existen de manera autónoma en el catálogo de de-rechos clásicos. No se trata de una cuestión menor, puesto que su reconocimiento no es explícito en ninguna herramienta internacional vinculante, situación que ha podido ser aprovechada

para negar su existencia o para evadir la responsabilidad de garantizarlos y protegerlos. Respecto a esta problemática, Alda Facio (2008) señala que una de las características esenciales de los derechos humanos es su dinamismo y carácter expansivo, y su permanente recomposición, ampliación, profundización y reagrupación en interacción entre "viejos derechos" y nuevas demandas sociales. Los derechos sexuales y reproductivos se presentarían, asimismo, como una reformulación de algunos derechos clásicos desde una perspectiva de género (Facio, 2008: 18) y a partir de un concepto sustantivo de igualdad. Asimismo, entre los derechos "fundantes" se encuentran el derecho a la vida, a la salud, a la libertad, seguridad e integridad personales, el derecho a la privacidad y a la intimidad, a la no discriminación, a disfrutar del progreso científico, a la información. Sin embargo, este acercamiento no está exento de dificultades. Como recalca Juana María González Moreno (2017) en un artículo de reflexión, si bien existe una "codificación" cada vez mayor de los derechos sexuales y reproductivos a nivel internacional a partir de las conferencias de El Cairo y Beijing, la estrategia que consiste en sostener dicha categoría de análisis en los derechos clásicos arroja una serie de problemáticas, entre las que destaca una conceptualización neutra y universal de dichos derechos, incompatible con una robusta e interseccional perspectiva de género (González Moreno, 2017). Por lo tanto, aboga a favor de un robustecimiento de los derechos sexuales y reproductivos como categoría autónoma, basada en el pleno reconocimiento de la autonomía de las personas, en el marco de condiciones socioculturales adversas.

Ahora bien, y dejando de lado las cuestiones relativas a la naturaleza y contenidos de los derechos sexuales y reproductivos, me interesa volver a hacer hincapié en las resistencias que se han generado contra dicha categoría, especialmente en algunas instituciones religiosas y países confesionales, los cuales han realizado un intenso trabajo de negociación y cabildeo a nivel internacional y regional (Kissling, 2015: 78). A título de ejemplo, transcribo un fragmento de las reservas emitidas

por la Santa Sede al documento final de la Conferencia de El Cairo sobre Población y Desarrollo (1994):

> Con respecto a los términos «salud sexual» y «derechos sexuales», «salud reproductiva», y «derechos reproductivos», la Santa Sede los considera partes de un concepto integral de salud, en cuanto que –cada uno según su propio modo– abarcan a la persona en la totalidad de su personalidad, su mente y su cuerpo, y que favorecen el logro de la madurez personal en la sexualidad, en el amor mutuo y en la capacidad de tomar decisiones, que caracterizan el vínculo conyugal, según las normas morales. La Santa Sede no considera el aborto, o el acceso a él, una dimensión de esos términos.
>
> Con respecto a los términos «anticoncepción», «planificación familiar», «salud sexual y reproductiva», «derechos sexuales y reproductivos», «posibilidad de las mujeres de controlar su propia fertilidad», «más amplia gama de servicios de planificación familiar» y otros términos que en el documento atañen a los servicios de planificación familiar y a conceptos de regulación de la fertilidad, el consenso de la Santa Sede no puede interpretarse de ningún modo como un cambio de su conocida posición sobre los métodos de planificación familiar que la Iglesia católica considera moralmente inaceptables, o sobre los servicios de planificación familiar que no respetan la libertad de los esposos, la dignidad humana y los derechos humanos de las personas interesadas.
>
> [...]
>
> Con respecto a los términos «parejas e individuos», la Santa Sede se reserva su posición, considerando que dichos términos se refieren a parejas casadas, y a los hombres y mujeres que constituyen esas parejas. El documento, especialmente cuando usa dichos términos, está marcado por una interpretación individualista de la sexualidad, que no presta la debida atención al amor recíproco y a la capacidad de tomar decisiones, que caracterizan el vínculo

conyugal. (Reservas de la Santa Sede al documento final de la Conferencia de El Cairo sobre Población y Desarrollo, 1994)

Como he adelantado al inicio de este apartado, el posicionamiento adverso de algunas entidades religiosas al avance de los derechos sexuales y reproductivos ha generado la consolidación de una postura laica respecto a la problemática en los ambientes académicos progresistas. Desde esta perspectiva, el Estado laico se concibe como un mecanismo capaz de frenar las pretensiones de ciertos sectores que buscan imponer su propia moralidad en el ámbito de los derechos humanos y especialmente en las temáticas relacionadas con la sexualidad y la reproducción. Sin embargo, recurrir a la laicidad del Estado plantea una serie de desafíos analíticos. En un trabajo titulado "Laicidad y principio de autonomía. Una mirada desde los derechos sexuales y reproductivos" he mostrado, con Fernando Arlettaz, que el principio de autonomía, que constituye el núcleo duro del pensamiento laico liberal, presenta ambigüedades conceptuales y epistemológicas que fueron visibilizadas por la crítica feminista (Capdevielle y Arlettaz, 2019). Desde esta perspectiva, dicho principio, que se despliega en la esfera sexual y reproductiva, parece sospechoso por dos razones principales. En primer lugar, porque surge de una visión androcéntrica y abstracta de razón, como característica de una naturaleza humana pensada a partir un modelo fuertemente masculino. En segundo lugar, porque la sede natural de esta autonomía es la esfera privada de los individuos, siendo la distinción entre público y privado fuertemente criticada por diferentes corrientes del feminismo[5].

---

5. "Lo personal es político" ha sido uno de los lemas principales de la segunda ola del feminismo que surge en Estados Unidos a finales de los años sesenta, y que busca hacer hincapié en las condiciones de opresión y subordinación que viven las mujeres en la esfera doméstica. En buena medida, el cuestionamiento de la dicotomía público-privado se inscribió en la crítica hacia el feminismo liberal realizada por la corriente radical, a partir de las obras influentes de Kate Millett, *Política sexual*, publicado en 1970

Respecto al concepto de *autonomía*, Marcela Lagarde (1997) ha llamado la atención sobre la necesidad de reformular el concepto a partir de "claves feministas", para abandonar la concepción liberal de la autonomía, incapaz de percibir las situaciones concretas en las que se encuentran las mujeres. Desde una perspectiva de género, la autonomía debe repensarse desde dos vertientes: por un lado, a nivel individual a partir de una biografización de la vida de las mujeres y de sus experiencias concretas; por el otro lado, a nivel político mediante una recomposición profunda de las relaciones de poder y del lenguaje (Lagarde, 1997: 13). Así entendido, el concepto de *autonomía* rebasa la cuestión de la posibilidad para las personas de elaborar libremente sus convicciones morales; se entiende como un proceso de empoderamiento en los diferentes aspectos de la vida, para llegar a constituirse plenamente desde la individualidad y la ciudadanía (Capdevielle y Arlettaz, 2019). Por su lado, Patricia González del Prado (2018) traza las vicisitudes del concepto de *autonomía* y de sus críticas, desde las ilustradas hasta los feminismos contemporáneos. Insiste en su construcción como una ficción jurídica que respalda los intereses de cierto sujeto del derecho, y muestra cómo, a pesar de sus intentos de reformulación para amparar las necesidades de las mujeres, sigue amparando únicamente a las mujeres que tienen las condiciones materiales para tomar decisiones sin injerencias del Estado (González del Prado, 2018).

---

y de Shulamith Firestone, *La dialéctica de* sexo del mismo año. Asimismo, es importante señalar la importancia de los grupos de autoconciencia que se desarrollan en esta época y que retan la dicotomía tradicional mediante la socialización y reflexión en torno a las experiencias personales de las mujeres, tales como la familia, la maternidad, la sexualidad y los sentimientos, buscando dotarlas de trascendencia política (Beltrán, Maquieira, Álvarez y Sánchez, 2008: 81). Posteriormente, Carol Pateman ahonda en el análisis en su *Contrato sexual* (1988) al enfatizar el carácter ideológico de la dicotomía que oculta la exclusión de las mujeres del propio proyecto de la modernidad. Sobre este tema, véase Beltrán Pedreira (1998).

Ahora bien: ahondando en la dicotomía público-privado, la laicidad, en su versión clásica, se construye a partir de la idea de que las creencias religiosas de las personas pertenecen a la esfera de la intimidad y de la familia, espacio natural del ejercicio de la libertad de conciencia de conciencia y de religión. En su versión republicana ortodoxa, la contraposición es aún más marcada, al exigir de la ciudadanía el abandono de sus convicciones particulares a la esfera privada, y la búsqueda de universalidad en lo público. Además de los problemas que genera dicha visión respecto a la dimensión pública y colectiva de la religión, puede considerarse que no hace sino reforzar una visión binaria y estereotipada del mundo, en la cual los varones han sido históricamente asociados a la razón, la política y los intercambios económicos, mientras que las mujeres han sido asignadas a la emoción, la religión, los cuidados y la domesticidad, siendo este último ámbito objeto de relaciones de dominación, opresión y asimetría de poder. Asimismo, al ahondar en la distinción entre público y privado, la laicidad no haría sino reafirmar este paradigma excluyente (Felitti y Prieto, 2018: 409). Es una de las tesis que sostiene Joan Wallach Scott (2020) en su libro *Sexo y secularismo*. En esta obra, ambientada en los debates contemporáneos en Francia en torno a la laicidad, la historiadora estadounidense muestra que la laicidad (traducida desde el inglés *secularism* como secularismo) no ha sido históricamente defensora de los derechos de las mujeres, sino que ha sostenido, con base en los discursos políticos y científicos, un modelo que excluyó a las mujeres de la esfera pública. Sería hasta una época relativamente reciente, y en particular en el marco de su confrontación con el islam, que el modelo laico acogería el discurso de la defensa de la causa femenina, fungiendo éste como nuevo criterio de distinción entre las sociedades ilustradas y fundamentalistas. Así las cosas, Scott considera falsa la idea de que la igualdad entre los sexos es inherente al secularismo, aunque reconoce el necesario distanciamiento entre Iglesia y Estado como una condición necesaria a una vida democrática incluyente y tolerante.

Es posible vincular el pensamiento de Joan Scott con el auge de los *Critical Secular Studies*, estudios que surgen en Estados Unidos a finales de los años noventa, buscando hacer hincapié en el carácter ideológico y falsamente neutral del secularismo. A partir de dos textos pioneros, *Why I Am Not a Secularist* (2000) de William E. Connolly y *Formations of the Secular: Christianny, Islam and Modernity* (2003) de Talal Asad, este enfoque crítico enfatiza la idea de laicidad o de secularismo como dispositivo estatal de poder que reforma las creencias religiosas, define el alcance de lo público y lo privado e impone subjetividades (Mahmood, 2013), determina cuáles religiones son aceptables y cuáles no (Asad, 2005) y justifica lógicas imperialistas y discriminatorias, en particular en contra de los musulmanes (Said, 2016).

Desde este marco analítico, la obra colectiva *Religion, the Secular and the Politics of Sexual Difference* (2013) coordinado por Linell Cady y Tracy Fessende cuestiona la relación entre los procesos de secularización y los avances en materia de políticas sexuales y de género, buscando complejizar dicha relación al hacer hincapié en las ambigüedades de las identidades seculares y religiosas. Uno de los argumentos más interesantes del libro refiere a lo que las autoras advierten como las consecuencias contraproducentes de la separación entre lo político y lo religioso. En primer lugar, al enmarcarse como polos opuestos y antagónicos, los actores religiosos y seculares se empoderan recíprocamente, polarizando el debate e impidiendo avances concretos en estas materias. Igualmente, la exclusión de lo religioso de la esfera política habría compelido a las instituciones religiosas a radicalizar sus posturas en temas tradicionalmente considerados privados, tales como la familia, la sexualidad y la reproducción (Cady y Fessende, 2013: 8). En un mismo sentido, la defensa de una separación estricta puede contribuir a oscurecer vastos espacios de convergencia entre lo secular y lo religioso. Por esta razón, la custodia de lo confesional sobre lo sexual no sería una característica inherente de la religión sino un rasgo del Estado laico, empeñado en expulsarla de lo público.

Otro eje de análisis desarrollado en la obra es el examen de la oposición entre lo secular y lo religioso. Al respecto, Scott (2013) insiste en que en muchos casos los laicos históricamente han quitado la idea de Dios para reemplazarla con la de Naturaleza, en la que la biología toma el relevo de la ley divina. Por su lado, la religión –la católica en particular– ha centrado sus esfuerzos discursivos en la ley natural y la universalidad de sus postulados, en particular mediante el concepto de *moral*. De esta manera, lo natural se presenta como un campo de disputa entre lo secular y lo religioso (Burns, 2013). Más que antagónicos, secularismo y cristiandad se reforzarían mutualmente y serían las dos caras de una misma moneda –el proyecto de la Modernidad– impuesto al resto del mundo a partir de la narrativa de la emancipación humana, el progreso y el trato igualitario a las mujeres (Karam, 2013: 65). En este sentido, la obra llama a multiplicar las genealogías de lo secular para lograr capturar las diferentes imaginaciones laicas y religiosas y poder imaginar nuevas intersecciones. Más que asumir una relación mecánica entre lo secular y lo sexual, invita a historizar y contextualizar dicha relación, cuestionando las dicotomías tradicionales y las narrativas dominantes (Cady y Fessende, 2013: 22).

El feminismo decolonial –que busca visibilizar las experiencias de las mujeres en contextos de imposición colonial mediante la intersección del género, raza y poder– también ha hecho aportaciones interesantes a una teoría crítica del secularismo y su relación con los derechos de las mujeres. En un sugerente artículo titulado "Do Muslim Women Need Freedom? Traditionalist Feminisms and Transnational Politics" (2016), Serene Khader se propone cuestionar la idea de acuerdo con la cual la opresión de las mujeres se inscribe necesariamente en la cultura y la tradición. Este tópico, argumenta, se inscribe en la narrativa de la Ilustración, y en particular en determinado concepto de *libertad* que se entiende como emancipación respecto a las prácticas tradicionales y dentro de la visión teológica occidental de progreso humano. Considera, en cambio, que lo tradicional no es necesariamente patriarcal y que las

cosmovisiones seculares no son las únicas hospitalarias para el feminismo, entendido de manera amplia como oposición a la opresión sexista. Aboga a favor de una postura sobre los efectos normativamente aceptables de las prácticas, en lugar de sus orígenes percibidos, lo anterior como paso previo a la elaboración de un feminismo compatible con la preocupación antiimperialista y alternativo al feminismo ilustrado, cuyos postulados de liberación de la mujer pueden justificar la destrucción de formas tradicionales de vida.

Para terminar este breve panorama crítico es importante mencionar la postura *queer*, en particular la que cuestiona un *queer secularity* que ahondaría en la idea de que las sociedades que separan cabalmente lo religioso de lo político son más amigables con las personas LGBTI+. Asimismo, algunas voces *queer* han empezado a examinar críticamente la existencia del *Western Sexual Exceptionalism* (Puar, 2007), es decir, el tópico de acuerdo con el cual Occidente sería tolerante respecto a las expresiones de la diversidad sexual mientras el resto del mundo estuviese atrapado en la represión sexual y la homofobia como consecuencia de sus creencias y prácticas religiosas. Asimismo, para el *Queer of coulour critique*, la narrativa de la liberación sexual y de los derechos en Occidente serviría de pantalla para opacar la idea de la modernidad como proceso colonial y racista (Khan, 2020). Al contrario, es urgente cuestionar la idea según la cual la única liberación posible pasa por la transgresión de las normas religiosas, y preguntar cómo debe lidiar lo *queer* con la instrumentalización de sus subjetividades en pro de un proyecto colonial.

Sin lugar a duda, estos acercamientos ponen el dedo en algunos aspectos controversiales e incluso incómodos del secularismo, y nos invita a entender, pensar y utilizar el discurso de la laicidad de manera crítica, identificando sus fortalezas, pero también sus limitaciones y ambigüedades. Naturalmente, el contexto europeo y sus relaciones con el islam difiere en buena medida del escenario latinoamericano, en el cual las representaciones religiosas siguen permeando las estructuras políticas, sociales y culturales. En nuestra región, la narrativa

de la laicidad, lejos de ser hegemónica, se presenta en contraste como un discurso que puede ser útil para las minorías, ya sean numéricas o políticas, especialmente en lo que refiere a las mujeres y personas LGBTI. Sin embargo, estas críticas nos invitan también en seguir reflexionando desde los ejes de raza, colonialidad y poder, en una región marcada por la persistencia de formas estructurales de desigualdad, discriminación y dominación.

Así las cosas, las aportaciones críticas permiten problematizar las múltiples y complejas dimensiones entre laicidad, género, sexo y religión, evitando caer en la trampa de una equiparación automática, simplista y, por lo tanto, poco útil, entre laicidad, sexualidad y reproducción. Nos invita a trabajar en torno a los conceptos de manera crítica, en particular a partir de una visión histórica y sociológica que hace hincapié no simplemente en los obstáculos conceptuales y teóricos, sino en un ángulo de análisis que visibiliza las relaciones de poder, protagonistas, discursos y contra-discursos del escenario latinoamericano en materia de religión y sexualidad. Es precisamente la propuesta del siguiente capítulo.

CAPÍTULO SEGUNDO

LAICIDAD, RELIGIÓN Y SEXUALIDAD: UN ESCENARIO EN TENSIÓN

En este capítulo me propongo estudiar los discursos de la laicidad y de los derechos sexuales y reproductivos en contexto, esto es, visibilizar sus actores, estrategias y tensiones, en el marco de un escenario político y social sumamente polarizado. Para hacerlo, examino en primer lugar la cuestión de la secularización y de la laicidad en la región, para plantear algunas claves de comprensión tanto analíticas como empíricas. En segundo lugar, exploro propiamente el fenómeno de irrupción de lo sexual y sus resistencias, buscando entender cuáles son las áreas de oportunidad y limitantes de la activación del principio de laicidad en el marco de las discusiones en torno a la sexualidad y la reproducción, en un contexto de fuertes tensiones entre visiones seculares y religiosas del orden político y social.

I. Secularización y laicidad en América Latina

A. La modernidad religiosa en América Latina

Durante mucho tiempo se vislumbró América Latina como una región entre tradición y modernidad; como una variante de Occidente, solo que menos desarrollada, democratizada y secularizada que Europa, horizonte del proceso de modernización. Desde este paradigma, en boga en los años cincuenta, sesenta y setenta, se consideraba que la región padecía un déficit de secularización, obstáculo a su plena modernidad. En este cuadro, la persistencia de la religiosidad latinoamericana se entendía como un residuo folclorico de sociedades en vías de desarrollo, llamada a desaparecer o, en el mejor de los casos, a privatizarse y volverse práctica-

mente invisible ante el avance del proyector modernizador. El concepto de *secularización* se entendía desde una visión evolucionista, como la desembocadura natural de las sociedades en vías de desarrollo.

Ante las certidumbres asociadas a este paradigma hegemónico (Martínez, 2011), la discusión, a finales de los años setenta, parecía haber llegado a su punto final al haberse consolidado una teoría general[1] que anunciaba el declive inexorable de las creencias religiosas en el mundo moderno como consecuencia del proceso de racionalización y desencantamiento del mundo. Asimismo, en *El dosel sagrado*, Peter Berger (2006: 155) definía la secularización como "el progreso por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos sagrados". Señalaba que dicho proceso afectaba la totalidad de la vida cultural y en especial la ciencia, que se volvía perfectamente autónoma de la religión (Berger, 2006: 156). Desde un enfoque subjetivo, se generaba una "secularización de las creencias", entendida como surgimiento de masas que ven el mundo y sus propias vidas sin mediaciones religiosas. La secularización se consideraba un fenómeno global e irresistible, traído por el capitalismo industrial. En la modernidad, las religiones perdían su plausibilidad entre ciertos grupos sociales, mientras que se mercantilizaban las creencias, las cuales se volvían un objeto de consumo para los creyentes. Por su lado, Luckmann (1973) sostenía que, más que desaparecer, la religión, en contextos de modernidad, transitaba de modelos colectivos y comunitarios hacia un proceso de privatización, debilitando las estructuras tradicionales e impulsando a los seres humanos a sostener sus propios sistemas de significados últimos. En los contextos de

1. Por ejemplo, David Martin propuso en 1978 una *Teoría general de la secularización,* que buscaba examinar de manera causal las características de las sociedades industriales con el declive de las creencias religiosas, buscando patrones universales e identificando acontecimientos claves que pudieran comprender los diferentes modelos (Martin, 1978).

industrialización, explicaba, se desvanecían progresivamente los modelos sociales obligatorios, dando paso a formas de religión individualizadas, en las que cada persona construye su propio "cosmos sagrado". La religión no desaparecía, pero se volvía invisible.

Sin embargo, a finales de los años setenta e inicios de los ochenta empezó a resquebrajarse el consenso en torno a la secularización, al multiplicarse las anomalías teóricas y empíricas, en un mundo donde lo religioso vuelve a recobrar protagonismo, no solamente en los países en vías de industrialización, sino también en el propio modelo europeo. En el mundo musulmán, la Revolución iraní anuncia el surgimiento de un islam más politizado, que se volverá paulatinamente el antagonista del modelo secular occidental en las narrativas políticas. Europa se vuelve el teatro de un despertar religioso, con un mayor protagonismo de las iglesias históricas en los acontecimientos políticos (Blancarte, 2012c: 60), así como la aparición de nuevos cultos y prácticas religiosas, en mu-chos casos inspirados en la espiritualidad oriental. En América Latina, la Teología de la Liberación sostiene y legitima movimientos políticos, a la par que surgen y se consolidan nuevas denominaciones cristianas que logran rápidamente implantarse en el paisaje religioso.

Ante esta nueva realidad, que contradice con fuerza las predicciones en torno a la desaparición o la privatización de lo religioso, empezaron a surgir una serie de estudios críticos[2] relativos al concepto de *secularización*. Uno de los precursores fue Jeffrey Hadden (1989), quien presentó un análisis demoledor de la teoría de la secularización, al considerarla analíticamente débil, sin soporte empírico y a contracorriente del resurgir identitario de la religión a escala mundial. El sociólogo estadounidense denunciaba una sacralización de la categoría,

2. Para reconstruir algunas de estas posturas críticas, me he guiado en buena medida en el excelente artículo de Roberto Blancarte (2012c) titulado "Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de *secularización*", publicado en 2012 en un número extraordinario de la revista *Estudios Sociológicos*.

puesto que la secularización, más que basarse en evidencias científicas, se presentaba como un sistema de creencias basadas en la fe: en suma, constituía más una doctrina que una teoría. Sin abandonar el concepto, Karel Dobbelaere (1981) propuso, por su lado, una reconfiguración conceptual del mismo con base en tres ejes, los cuales, consideraba, solían ser confundidos analíticamente. Esta reformulación de la secularización se basaba en tres aristas: (1) declive de las creencias y de las prácticas religiosas; (2) laicización de las instituciones públicas y (3) proceso de cambio religioso, transformación y adaptación de las instituciones religiosas en la modernidad.

Este último enfoque ha sido objeto de preocupación especial para la socióloga francesa Danièle Hervieu Léger (1987), quien entiende la secularización como un reacomodo de las creencias religiosas en el marco del vacío espiritual que generaron la modernidad y la ciencia. Explica que el éxito de las nuevas agrupaciones religiosas se debe a que crean nuevos sentidos frente a la racionalidad técnico-científica dominante. La secularización, de esta manera, se presenta como "un proceso de reorganización permanente del tra-bajo de la religión en una sociedad estructuralmente incapaz de cumplir o llenar las expectativas que necesita superar para existir como tal". Tschannen (1991), por otro lado, hace una recapitulación de los elementos que subyacen al concepto de *secularización*, insistiendo en la importancia del proceso de diferenciación: en la modernidad, la religión se vuelve progresivamente diferente de las demás esferas de la vida social. Este enfoque es retomado por Casanova (1994), quien en su libro *Public Religions in the Modern World* sostiene que la secularización sigue siendo un concepto viable y útil, en cuanto esté centrado en el proceso de diferenciación de las esferas sociales, y resulta más criticable respecto a las vertientes del declive del sentimiento religioso y de la privatización. Al contrario, sostiene que la religión, en nuestra modernidad, está transitando por un fenómeno de des-privatización, como reacción a los esfuerzos filosóficos de la modernidad para acotarla a la esfera doméstica de los individuos.

Ahora bien: como he adelantado, la persistencia de una cultura religiosa en América Latina ha sido leída tradicionalmente como la consecuencia de una modernización incipiente, incompleta, fragmentada, y como ausencia o fracaso del proyecto secular. Desde esta perspectiva, la reflexión crítica respecto al paradigma de la secularización ha permitido dejar de entender el binomio modernidad-secularización en términos evolucionistas. Diferentes propuestas han buscado recentrar el debate en los países periféricos, especialmente a partir del concepto de *modernidad*. Schmuel Eisenstadt (2013) ha propuesto reflexionar a partir del concepto de *modernidades múltiples*, al enfatizar la gestación, en diversos momentos históricos y contextos geográficos, de procesos modernizadores, bajo múltiples interacciones entre culturas y actores sociales. En contraste con las visiones que hacían de Europa la vanguardia de procesos lineales en materia de modernización, propone leer la historia de la modernidad como construcciones, desconstrucciones y reconstrucciones de múltiples programas culturales, alimentados por contextos propios en interacción con el proyecto occidental original. Desde esta perspectiva, lo religioso debe entenderse en el marco de lo cultural, como una tensión entre religioso y secular, sin perder de vista la dimensión ideológica de la modernidad, esto es, la igualdad, la participación democrática y la confianza en la tecnología.

Esta visión es útil para entender el proceso de secularización en América Latina a partir de sus propias características culturales, pero en diálogo con el proyecto original occidental (Gil Gimeno, 2017). De esta manera, no es posible hablar de secularización en abstracto, sino que es necesario ponerla en perspectiva histórica a partir de sus encuentros y desencuentros con Europa (Martínez, 2011: 76). Al respecto, y de acuerdo con Ana Teresa Martínez (2011: 76), más que razonar en términos de modernidad, es preferible hablar, en América Latina, de *modernización*, entendida como la introducción acelerada y voluntarista por una élite de los cambios económicos, sociales y políticos. De esta manera, la modernidad y la secularización latinoamericanas se caracterizarían menos por el proceso de

diferenciación entre esferas sociales y de valor que por los efectos de estas facturas impuestas desde fuera mediante las diferentes olas de modernización. Los procesos de industrialización, urbanización y tecnificación no generaron un declive de las creencias religiosas, sino que alteraron artificialmente los antiguos sentidos comunitarios, modificando en profundidad los lazos de identidad y la convivencia y pertenencia a las instituciones religiosas, así como la participación en fenómenos de religiosidad popular. Lo anterior generó nuevas maneras de vivir la religión en el marco de procesos de migración y de asentamiento en los centros urbanos (Gaytán, 2018: 602).

Otra perspectiva que tuvo mucha influencia en América Latina ha sido entender la región como dependiente o periférica, en el marco del capitalismo mundial. De acuerdo con Felipe Gaytán (2018), la perspectiva marxista y de la teoría de la dependencia, así como la explotación de América Latina mediante la extracción de materia prima, ha generado un fenómeno de "dualismo estructural", con la modernización de sus procesos de producción, pero con la permanencia de un sistema de relaciones políticas, sociales y culturales (entre ellas lo religioso) que seguía anclado en lo tradicional. También es importante mencionar el peso de la Teología de la Liberación en la región, que entendió el concepto de *secularización* desde lo religioso, como un proceso de liberación que reclama la historización de las condiciones de explotación para generar las condiciones de justicia. Finalmente, otra manera de entender la secularización hoy en día en América Latina es examinarla desde el pluralismo religioso e independientemente de la modernidad. En otras palabras, ya no es la cuestión política y económica lo que determina el proceso de secularización, sino lo religioso, lo cual invierte, de esta manera, la idea de modernización como locomotora de la secularización (Gaytán, 2018: 605).

Lo que es seguro es que la región pasa por un profundo movimiento de recomposición de la religión y su proyección en lo secular, con un importante proceso de diversificación religiosa, nuevas maneras de relacionarse con lo sagrado,

intensificación de dinámicas de competencia entre denominaciones religiosas, pero también de alianzas estratégicas puntuales, y una nueva proyección de las iglesias hacia el espacio público, que se manifiesta en particular en las cuestiones relacionadas con la sexualidad y la igualdad de género (De la Torre y Semán, 2021: 11). A partir de los años setenta, el continente conoció una penetración acelerada de nuevos movimientos religiosos protestantes y en particular neopentecostales que atraen en la actualidad entre el 20% y el 30% de los latinoamericanos. Con frecuencia de origen estadounidense, estos nuevos cultos lograron enraizarse en la región y desarrollar propuestas propias, con base en la reformulación de prácticas religiosas populares no exentas de sincretismo, la centralidad de una teoría de la prosperidad que promete abundancia, y la difusión de prácticas asociadas con el milagro. Estas nuevas denominaciones resquebrajaron la hegemonía católica que había prevalecido desde hace quinientos años en la región, abriendo una nueva reflexión en torno al Estado laico, garante de los derechos de las minorías religiosas. Bastian (2019) subraya una paradoja al respecto: al contrario de lo esperado, no es posible trazar continuidades entre pluralización, fragmentación, individualización y privatización de la religión. En otras palabras, la diversificación religiosa no ha generado un repliegue de la religión a la esfera privada, sino al contrario, una irrupción de los movimientos religiosos en la esfera política (Bastian, 2019: 68), cuestionando fuertemente las endebles políticas de laicidad en la región, no simplemente a partir de la idea del Estado como garante del pluralismo, sino también rediseñando las fronteras de lo público-privado y la cuestión de la legitimidad de las iglesias en el espacio público.

B. Claroscuros de la laicidad latinoamericana

La secularización, como hemos visto, se presenta como un concepto complejo y dinámico, que se despliega en los diferentes niveles de la sociedad y en el marco de condiciones históricas particulares. Ahora bien: cuando se refiere a la se-

cularización del ámbito político, se habla de *laicización* para hacer hincapié en la diferenciación y autonomización de las esferas política y religiosa. En esta perspectiva, el Estado laico constituye el resultado de dicho proceso, a la vez que funge como el principio jurídico y político que establece el lugar de lo religioso en la esfera política. Asimismo, mientras que la secularización se entiende fundamentalmente desde lo cultural y lo social, la laicidad, por su lado, se desenvuelve desde lo político y lo institucional (Martínez, 2011).

En la actualidad, América Latina se caracteriza por un proceso de laicización de sus constituciones nacionales, en el marco de la consolidación de un consenso político en torno a la necesaria autonomía entre el Estado y la religión y el reconocimiento de la libertad para sostener creencias y participar en actos de culto, sin discriminaciones[3]. Cabe destacar que todas las constituciones de la región establecen un derecho a la libertad de conciencia y de religión en sus dimensiones pública-privada e individual-colectiva, algu-nas de ellas reconociendo un derecho a la objeción de conciencia y prohibiendo la educación religiosa obligatoria[4]. Incluso Costa Rica, que se presenta como el último Estado formalmente confesional de la región al definir el catolicismo como religión oficial, protege también constitucionalmente el ejercicio de to-

3. Nos enfocamos principalmente en las líneas que siguen en América Latina, dejando de lado la región del Caribe, más influenciada por la tradición anglosajona.

4. Por ejemplo, la Constitución brasileña establece, en su artículo 210, un derecho a la objeción de conciencia en materia de servicio militar obligatorio derivado de creencias religiosas. En su artículo 37, la Constitución paraguaya reconoce un derecho general a la objeción de conciencia por razones éticas o religiosas. Las referencias completas pueden encontrarse en la tabla de las relaciones Estado-iglesias en "Anexo 1". Respecto a la prohibición de recibir enseñanza religiosa sin consentimiento, se trata de una disposición que se encuentra en muchos estados caribeños y de influencia anglosajona, en particular en Antigua Barbuda, Barbados, Belice, Dominica, Granada, Jamaica, Panamá, San Cristóbal y Nieves, San Vicente y las Granadinas, Santa Lucía, así como en Brasil y Colombia.

dos los cultos, además de prohibir la propaganda política que invoca motivos religiosos[5].

Respecto a las relaciones Estado-iglesias, la mayoría de las constituciones de la región guarda silencio, lo cual puede leerse en términos de una aconfesionalidad blanda o como un umbral mínimo de laicidad. Por lo demás, una decena de cartas políticas establecen un principio de laicidad, secularidad o independencia entre Estado e iglesias. Es el caso de Bolivia, que se declara "independiente de la religión" (artículos 4 y 21 de la Constitución) y de Paraguay, que señala, en su artículo 24, que "ninguna confesión tendrá carácter oficial" y que las relaciones con la Iglesia católica se basan en los principios de independencia, cooperación y autonomía"[6]. Venezuela, en su Constitución bolivariana de 1999, establece la autonomía de las iglesias y confe-siones religiosas respecto al Estado (artículo 59). Cuba, en el marco de su tradición socialista, señala explícitamente el carácter laico del Estado, que implica la separación de éste con las instituciones religiosas y asociaciones fraternales, sin menoscabo de la libertad religiosa o de la no discriminación por motivo religioso (artículo 42).

México, por su lado, se presenta como un referente regional en materia de laicidad, al ostentar un marco constitucional robusto, fundamentado en el "principio histórico de separación entre el Estado y las iglesias" (artículo 130) y en el artículo 40, que define la República mexicana como representativa, democrática, laica y federal; a su vez, el país norteamericano garantiza la educación laica en su artículo 3º y la aconfesionalidad del Estado en su artículo 24. Uruguay es considerado el otro gran país de trayectoria laica en América Latina, aunque, sorprendentemente, su marco constitucional es escueto en la

5. La Constitución de Panamá no establece expresamente una religión de Estado, sino que reconoce en su artículo 35 el catolicismo como la religión de la mayoría de los panameños.

6. En el mismo artículo se menciona igualmente que "Se garantizan la independencia y la autonomía de las iglesias y confesiones religiosas, sin más limitaciones que las impuestas en esta Constitución y las leyes".

materia. El artículo 5º de su Constitución señala simplemente que "El Estado no sostiene religión alguna"[7], postura que es respaldada en los hechos por una firme cultura laica.

Un fenómeno que llama la atención es la convivencia, en los textos constitucionales de la región, de fórmulas de separación con menciones teístas en los preámbulos y/o el reconocimiento especial a la iglesia histórica y mayoritaria. Ecuador, por ejemplo, se define constitucionalmente como un "Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico (artículo 1º), además de garantizar una ética laica como sustento del quehacer político y el ordenamiento jurídico (artículo 4); y que, al mismo tiempo, invoca a Dios y a la Pacha Mama en su preámbulo. Una situación similar se encuentra en la carta política de Guyana y en Nicaragua, cuya Constitución afirma que el Estado no tiene religión oficial a la vez que hace mención en su preámbulo a "los cristianos que desde su fe en DIOS [*sic*] se han comprometido e insertado en la lucha por la liberación de los oprimidos". Perú, por su lado, garantiza la independencia y autonomía entre el Estado y la Iglesia católica, a la vez que la reconoce como un elemento en la formación histórica, cultural y moral del país. En la misma línea argumentativa, también llama la atención, en diferentes países de la región, la existencia de concordatos entre el Estado y el Vaticano, tal como en República Dominicana, Bolivia, Paraguay, Argentina, El Salvador, Perú, Haití, Brasil y Venezuela[8]. Lo anterior, si bien puede considerarse una modalidad

7. El artículo 5º señala lo siguiente: "Todos los cultos religiosos son libres en Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna. Reconoce la Iglesia católica el dominio de todos los templos que hayan sido total o parcialmente construido con fondos del Erario Nacional, exceptuándose sólo las capillas destinadas al servicio de asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos públicos. Declara, asimismo, exentos de toda clase de impuestos a los templos consagrados al culto de las diversas religiones".

8. Para mayor información respecto de estos documentos, véase el anexo 1.

de organización de la libertad religiosa de los creyentes, genera tensiones respecto al principio de igualdad entre confesiones y personas que ha de resguardar el Estado laico.

Quiero detenerme –aunque rápidamente– en los casos de Argentina, Colombia, Chile y Brasil. La Constitución argentina conserva en el preámbulo de su Constitución la invocación a "Dios, fuente de toda razón y justicia", y establece, en su artículo 2°, que "El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano" (HCNA, 1995). La doctrina argentina está dividida en cuanto a la naturaleza exacta de las relaciones entre el Estado y la(s) iglesia(s). Fernando Arlettaz considera que la redacción del artículo 2°, introducida a mediados del siglo XIX, marca un primer paso hacia una fórmula de separación, puesto que a partir de ahí la Iglesia católica dejó de ser expresamente la religión oficial del Estado[9]. Subraya igualmente que la reforma constitucional de 1994 eliminó buena parte de las reminiscencias del carácter oficial del catolicismo, en particular el requisito de que el presidente y el vicepresidente fueran católicos (Arlettaz, 2017: 60, 61, 65), por lo cual es posible considerar a Argentina un Estado en vía de laicización[10]. Otras voces son más críticas al respecto. Laura Saldivia Menajovsky recuerda que la reforma de 1994 no derogó el artículo 2° y que la Iglesia católica sigue gozando de una personalidad de derecho público en Argentina. La situación de privilegio y excepcionalidad concedida la Iglesia católica ha sido reafirmada de manera constante por la justicia (Saldivia Menajovsky, 2019), recientemente, en el caso "Castillo y otros c. la Provincia de salta" relativo a

9. La existencia de una separación entre el Estado y la Iglesia en Argentina es la formulación del Concordato de 1966, que reconoce a la Iglesia "el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual, el libre y público ejercicio de su culto, así como de su jurisdicción en el ámbito de su competencia para la realización de sus fines específicos" (CV, 1966: art. 1).

10. Una postura similar es sostenida por Marcelo Alegre, quien considera que no existe una distancia significativa entre la filosofía de la Constitución argentina y un liberalismo laico y respetuoso de la igualdad (Alegre, 2016).

educación religiosa en escuelas públicas y el caso "R. A. D. S. s/hábeas data" en el que una mujer transgénero pedía la rectificación de su acta de bautizo y confirmación de acuerdo con su identidad de género autopercibida[11].

Colombia, por su parte, no tiene en su Carta magna referencia alguna a las relaciones entre Estado e iglesias, limitándose a establecer la libertad de conciencia, de cultos, la no discriminación por motivos religiosos y la estricta igualdad de todas las iglesias ante la ley y la vocación pluralista del Estado. Sin embargo, la Corte Constitucional ha elaborado una amplia y sofisticada jurisprudencia en la materia, determinando que el Estado colombiano es laico, con base en el estudio sistemático y genealógico de la Constitución de 1991[12]. Sobre esta base, el alto tribunal ha accionado el principio de laicidad en la resolución de numerosos casos, entre ellos trato a religiones minoritarias, consagración del Estado a una devoción católica, exoneraciones fiscales a entidades religiosas, educación religiosa en escuelas públicas y, más recientemente, eutanasia y derecho legal al aborto. Sin lugar a duda, la labor de la Corte constitucional colombiana en materia de laicidad, libertad de

---

11. Sobre estos dos casos, véanse los artículos de Laura Saldivia Menajovsky: "El problemático reconocimiento de la Corte Suprema Argentina de la Escuela Pública como espacio religioso" (2019) y "El concordato, un permiso para desobedecer las leyes de la Nación" (2020).

12. El tribunal constitucional ha examinado la problemática del carácter laico del Estado colombiano en diferentes sentencias, entre las cuales sobresalen las siguientes: En una primera sentencia, T-421 de 1992, el tribunal afirmó la neutralidad del Estado colombiano respecto a las diferentes iglesias (CCC, 1992b); en la sentencia C-350 de 1994 declaró inconstitucional la consagración de la República al sagrado corazón de Jesús (CCC, 1994); en 2003, en la sentencia C-152, estableció un estándar de constitucionalidad para determinar si una norma vulnera el principio de laicidad (CCC, 2003); finalmente, en la sentencia C-570 de 2016 afirmó que el carácter laico deriva de un estudio sistemático y genealógico de la Constitución de 1991 y que la mención a Dios en el preámbulo no es incompatible con lo anterior (CCC, 2016a).

conciencia y pluralismo se ubica entre los esfuerzos interpretativos más destacados de la región[13].

Por su lado, Chile, pese a haber formalizado la separación entre el Estado y la Iglesia católica en 1925, nunca fue regido por una efectiva laicidad, ni en los textos, ni en la práctica. La Constitución de 1980 se limita a garantizar la libertad de conciencia, la manifestación de todas las creencias y el ejercicio de todos los cultos. Cabe mencionar que, mediante el plebiscito celebrado en octubre de 2020, los chilenos acordaron la necesidad de elaborar y adaptar una nueva Constitución, en la cual es probable que se ahonde en la problemática entre el Estado y las iglesias, en un contexto de profunda crisis moral y social en materia religiosa, generada por los escándalos de pederastia en la Iglesia católica chilena en los últimos años.

Respecto a Brasil, la Constitución no menciona explícitamente un principio de separación o de laicidad, pero garantiza las libertades básicas de las personas, además de prohibir a la Unión, los estados, municipios y el Distrito Federal establecer cultos religiosos o iglesias, así como subvencionarlos o intervenir en su funcionamiento (artículo 19). Sobre esta base, se ha considerado que el Estado es laico, aunque el texto constitucional prevé la enseñanza religiosa en las horas habituales de educación básica. Ahí como en otros escenarios nacionales, la presencia pública de la religión es muy importante, siendo las creencias y la pertenencia confesional un importante activo en el quehacer cotidiano de la política.

Como ya se indicó, Marco Huaco ha propuesto el concepto de *Estado pluriconfesional* –distinguiéndolo de los Estados laicos tradicionales– para hacer hincapié en una tendencia regional que se presenta como una reconfiguración de las relaciones Estado-iglesias en el marco del nuevo pluralismo religioso que cuestiona la hegemonía católica, y que surge del protagonismo de las iglesias evangélicas en las vidas na-

13. Sobre laicidad en Colombia, véase la obra de Sergio Fernández Parra (2019) titulada *Laicidad y libertad de conciencia en Colombia*.

cionales. Este movimiento, explica, se está gestando en países como Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador y Perú, mediante la presión de ciertos sectores confesionales a partir de una estrategia neoconcordataria que busca negociar una relación privilegiada con el Estado, o nivelar el alcance de sus derechos con los acordados históricamente a la Iglesia católica (Huaco Palomino, 2011).

Ahora bien: lo cierto es que a pesar de la tendencia a la laicización constitucional del continente, en no pocos casos el fenómeno ha ido de la mano con una importante injerencia de las instituciones religiosas en los asuntos públicos, a la par de un proceso de reconfesionalización de la esfera pública por los mismos actores políticos. En otras palabras, es posible identificar dos movimientos convergentes: por un lado, la incursión decidida de las iglesias en política, y, por el otro, la movilización del activo religioso por los gobernantes. Respecto al primero, la democratización de América Latina ha generado un incremento de la presencia de las iglesias en el terreno de la deliberación nacional, que se hace patente con el surgimiento de partidos políticos evangélicos y de bancadas religiosas, cuya estrategia consiste en colocar adherentes en puestos de representación popular en diferentes fuerzas partidistas, para lograr alianzas y bloquear iniciativas que atentan en contra de ciertos valores religiosos y morales (De la Torre, 2020). Por su lado, la Iglesia católica, ya desinstitucionalizada, ha utilizado diversas estrategias para no perder terreno político y moral, mediante el cabildeo a niveles local y nacional, la movilización de la sociedad civil y la secularización de sus discursos, en materia familiar, educativa, sexual y reproductiva. Las estrategias y los discursos de esta nueva "ciudadanía religiosa" (Vaggione, 2017) son objetos de un estudio profundizado en las siguientes páginas.

La otra cara de la reconfesionalización del espacio político ha operado mediante la utilización sistemática, por los líderes políticos y por encima de las adscripciones partidistas e ideológicas, de la narrativa religiosa, en un contexto de desgaste de la representación democrática y del Estado de derecho

en la región, y de la persistencia del populismo, entendido como elemento estructural de la construcción de la ciudadanía en América Latina (Eisenstadt, 2013). La paradoja es la siguiente: mientras los actores políticos no tienen tapujos en utilizar discursos y símbolos abiertamente confesionales, las instituciones religiosas activan, por su lado, un lenguaje cada vez más secularizado, descartando, en mayor o menor medida, las referencias a los dogmas y a los textos revelados, generando una dilución de lo secular y de lo religioso en la esfera pública. Así las cosas, el carácter laico o secular de las constituciones termina por agotarse en un simple formalismo desconectado de lo real, en el marco de culturas de la (i)legalidad que dejan espacio a prácticas inscritas en el margen de la ley o incluso en contradicción con el propio texto constitucional[14]. Felipe Gaytán ha propuesto ahondar en la cultura política como concepto bisagra entre laicidad y secularización para explicar las brechas que existen en América Latina entre la teoría constitucional y las prácticas políticas cotidianas de los gobernantes (Gaytán Alcalá, s. a.), que no dudan en movilizar el registro de la fe para capitalizar sus aspiraciones políticas, en una curiosa mezcla de moral privada y construcción política colectiva (Pecheny y De la Dehesa, 2011: 44).

De esta manera, la endeble laicidad latinoamericana –entre secularización de las constituciones y reconfesionalización de la política– debe entenderse a partir de las especificidades regionales e incluso nacionales. Una suerte de laicidad criolla, que Jean-Pierre Bastian (2007) describe como corporativista para subrayar las relaciones entre el Estado y los viejos y nuevos grupos religiosos, en el marco de relaciones clientelares donde se negocia el voto de fieles a cambio de una relación privilegiada con el Estado. Asimismo, tal vez la cautela de los gobiernos respecto a las temáticas que pueden entrar en conflicto con los

14. Sobre este tema, véase la obra de Mauricio García Villegas (2010) *Normas de papel: La cultura del incumplimiento de las reglas*.

sentimientos religiosos de la población se explica menos en términos propiamente religiosos que en cálculos electorales.

En definitiva, y buscando mostrar las continuidades de una laicidad latinoamericana, puede hacerse hincapié en los siguientes puntos: (1) la aconfesionalidad de los Estados como umbral mínimo de laicidad, que coexiste en no pocos casos con referencias a una trascendencia o con la firma de acuerdos de tipo concordatorios; (2) la tendencia hacia una pluriconfesionalidad de matriz cristiana, receptáculo de los sentimientos religiosos y posturas morales de la población, que privilegia una visión religiosa del mundo y de las relaciones sociales por encima de otras agnósticas o ateas; (3) una amplia tolerancia respecto a discursos y símbolos religiosos en la arena política e institucional, que suelen justificarse como parte de la cultura política nacional; (4) el reconocimiento de la libertad de conciencia y de religión y el derecho a la no discriminación, los cuales conviven en algunos casos con los privilegios concedidos a la(s) iglesia(s) dominantes. Una laicidad diluida, "light", que muestra una brecha importante entre una teoría pura y la práctica, pero cuya invocación como horizonte democrático y emancipador pueda resultar útil, especialmente en políticas sexuales y reproductivas.

II. El discurso de la laicidad y las políticas sexuales y reproductivas

Me interesa, en este apartado, dejar de lado las cuestiones relativas a la laicidad entendida como mecanismo político-jurídico orientado a la regulación de la relación entre Estado e iglesias, para enfocarme en su uso discursivo respecto a las cuestiones sexuales y reproductivas. En América Latina la irrupción de demandas en torno a sexualidad y reproducción por actores emergentes ha reconfigurado, en las últimas décadas, las discusiones sobre los vínculos y las dinámicas entre religión y política, siendo identificadas las iglesias y sus grupos satélites como uno de los principales obstáculos para la consolidación de políticas más plurales e incluyentes. Los tópicos

relacionados con el género, la sexualidad, la reproducción y la familia se han vuelto catalizadores de nuevas tensiones entre el Estado, las agrupaciones religiosas y la ciudadanía, volviéndose una de las dimensiones más retadoras de una región parcial y desigualmente secularizada (Vaggione, 2005: 233). Asimismo, la cuestión sexual se presenta hoy en día como el principal núcleo de disputas en el campo de relaciones Estado-iglesias en América Latina (Corrales, 2015), pasando a ser el nuevo punto de quiebre en torno a los consensos políticos alcanzados, especialmente en lo que se refiere al Estado laico, su significado, alcance y límites (Amuchástegui, Aldaz y Mejía, 2010: 996).

No obstante, enfocarse en lo religioso para pensar los fenómenos de resistencia a las políticas sexuales y reproductivas no está exento de ciertas dificultades de orden analítico y teórico en el contexto de una modernidad tardía, en la cual tienden a diluirse las dicotomías clásicas entre laico y religioso, progresismo y conservadurismo, izquierda y derecha, etcétera. Si bien suele problematizarse lo religioso y lo sexual en términos de confrontación, lo cierto es que religión y conservadurismo se superponen de manera solamente parcial, dejando fuera una gran complejidad y variedad de situaciones. En otras palabras, y aunque el factor confesional es ineludible para entender la resistencia a las políticas sexuales y reproductivas en América Latina, debe tomarse en cuenta que el activismo religioso no es necesariamente un vector de conservadurismo, especialmente ante el surgimiento de voces disidentes dentro de las instituciones confesionales. Por otro lado, la resistencia a los derechos sexuales y reproductivos no se basa exclusivamente en motivos religiosos, sino que se inscribe, en buena medida, en el marco de una cultura machista, basada en representaciones y estereotipos que buscan controlar las conciencias y los cuerpos de las mujeres, así como de las personas cuya identidad y expresión de género no corresponde a una visión binaria del sexo.

Ante este escenario complejo, la disyuntiva es la siguiente. Por un lado, no puede dejarse de lado el factor religioso

para entender y pensar las tensiones en torno a lo sexual y lo reproductivo; de lo contrario, se deja de captar una pieza fundamental de comprensión de los movimientos opositores a los derechos sexuales y reproductivos en la región. Por otro lado, la problemática no puede resumirse en un choque entre visiones seculares y religiosas del mundo, pues esto implicaría caer en una visión simplista y reductora del campo político y social. Con base en lo anterior, presentaré, en las siguientes páginas, algunas coordenadas de reflexión en torno a las configuraciones entre laicidad y derechos sexuales y reproductivos, en busca de problematizar sus tensiones y aspectos más desafiantes, a partir de una mirada enfocada en sus actores y discursos.

A. Sexualidad y resistencia

América Latina vive desde los años noventa un fenómeno de desprivatización y politización de lo sexual (Vaggione, 2005: 235), impulsado por grupos feministas y de la diversidad sexual que produjeron nuevas expresiones y demandas desancladas de los mandatos tradicionales de género (Morán Faundes, 2018: 100). En la actualidad, el feminismo latinoamericano es uno de los movimientos políticos más consolidados y propositivos de la región y con mayor impacto en la conciencia social y en las legislaciones nacionales (Guzmán y Mendia, 2009). Sin lugar a duda, se inscribe en la continuación de las reivindicaciones históricas de un feminismo global, el cual ha cuestionado, desde finales de los años sesenta, la dicotomía entre público y privado bajo la consigna "Lo personal es político" así como el binomio sexualidad-reproducción, reivindicando la posibilidad de una sexualidad sin maternidad (e incluso de una maternidad sin sexualidad). Entre sus reclamos des-tacan el divorcio, el acceso a anticonceptivos y el aborto legal, siendo éste una demanda emblemática de las mujeres latinoamericanas para decidir libremente sobre sus cuerpos y sus vidas (Lamas, 2008), en una región caracterizada por la persistencia de una legislación penal entre las más severas del mundo. De manera paralela a la consolidación de una agenda

en materia sexual y reproductiva, una nueva generación de mujeres ha denunciado también los apremiantes problemas relacionados con la violencia de género, en particular los feminicidios, siendo América Latina una de las regiones más afectadas por el fenómeno.

De igual manera, los movimientos de la diversidad sexual interpelaron a las sociedades latinoamericanas respecto a una cultura machista que subordina no solamente a las mujeres, sino también a las personas que se alejan de la heteronormatividad imperante, reivindicando su derecho a la ciudadanía (Morán Faúndes, 2018: 100). Bajo el impulso de la teoría *queer*, las cuestiones relacionadas con el género y la sexualidad se han emancipado de una visión binaria de las relaciones entre sexos, para centrarse en las identidades y sexualidades periféricas como aquellas que se alejan de lo "normal" y que ejercen su derecho a proclamar su existencia (Fonseca y Quintero, 2009). Ciertamente, las agendas feministas y LGBTI no son ni pueden ser las mismas (Pecheny y De la Dehesa, 2011), y algunas brechas se hacen cada vez más evidentes[15]. Sin embargo, tienen en común haber agrietado la idea de una sexualidad y reproducción entendida en los términos de un orden natural y objetivo, y haber consolidado su examen como un tema de poder, que jerarquiza y excluye (Morán Faundes, 2018: 100).

Con base en una movilización tanto teórica como política, los activismos feministas y LGBTI lograron resultados concretos en América Latina, en los ámbitos legislativo, judicial y de políticas públicas. Asimismo, Uruguay despenalizó el aborto en las primeras semanas de gestación en 2012. En 2020 Ar-

15. Muestra de ello es la intensificación del debate en torno a la cuestión trans en el feminismo. Por un lado, un sector feminista radical denuncia que la teoría de género evita nombrar a los hombres y al sistema de dominación patriarcal masculino; por otro lado, el movimiento trans acusa al feminismo radical de exclusión y odio hacia las identidades trans, bajo la apelación de *Trans-Exclusionary Radical Feminist*. Sobre este tema, y desde la perspectiva del feminismo radical, véase "Discurso prohibido: el silenciamiento de la crítica feminista por el 'género'" (2013).

gentina logró, tras un primer intento fallido en 2018, adoptar una ley que permite interrumpir un embarazo en las primeras catorce semanas de embarazo (HCNA, 2020). Dicho avance fue el resultado de un importante debate que rebasó la arena institucional para desplegarse en la sociedad civil, los medios de comunicación, las redes sociales y los círculos familiares, laborales y amistosos (Chorny, 2022) y del activismo del feminismo argentino. Sin duda alguna, la experiencia de la "Marea Verde" ha contribuido a dinamizar el campo social de las luchas feministas en la región, al representar una victoria histórica que alentó las demandas de los movimientos de mujeres en los diferentes escenarios nacionales.

En México también se han logrado importantes avances, aunque de manera aún endeble y fragmentada. En septiembre de 2021 la Suprema Corte de Justicia de la Nación reconoció, mediante dos sentencias (SCJN, 2021a; 2021b), la existencia de un "derecho a decidir" para las "mujeres y personas gestantes". Señaló que los códigos penales estatales que criminalizan de manera absoluta la interrupción del embarazo son inconstitucionales y que existe, en un plazo cercano a la concepción, un espacio de autonomía de las personas para decidir libremente si continuar o no con un embarazo (SCJN, 2021a; 2021b). Tanto en Argentina como en México, la inclusión en la nomenclatura estatal de las "personas con capacidad de gestar" ha marcado un hito importante, al reconocer la existencia de identidades sexo-genéricas diversas que suelen ser invisibilizadas. La expresión, que incluye a hombres trans o personas no binarias –para mencionar solo algunas– rompe con la idea de que el aborto es un tema circunscrito a mujeres cisgénero y heterosexuales. En Colombia, la Corte Constitucional ha despenalizado el aborto mediante la sentencia C-055 de febrero de 2022 (CCC, 2022) hasta la semana 24 de gestación. Respecto a los derechos de las personas LGBTI, el matrimonio entre personas del mismo sexo logró abrirse paso en la región, ya sea mediante regulación legislativa –Argentina, 2010, Uruguay, 2013– o

vía judicial –Brasil, 2013; Colombia, 2016; México, 2015[16]; Costa Rica, 2020–. En 2012, Argentina se volvió el primer país del mundo en reconocer la identidad de género autopercibida, mediante la adopción de una ley[17] que despatologiza las identidades trans, especialmente respecto a las niñas, los niños y adolescentes (Saldivia Menajovsky, 2017). Estos avances en cuanto a derechos de las personas LGBTI han sido respaldados por una opinión consultiva de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (COIDH, 2017) en materia de matrimonio e identidad de género, pronunciamiento que será objeto de un estudio pormenorizado en el siguiente capítulo.

Sin embargo, estos avances no deben hacernos perder de vista la situación de *statu quo* e incluso de retroceso en diferentes escenarios nacionales, especialmente en algunos países de Centroamérica y del Caribe que cuentan con legislaciones muy restrictivas en materia de derechos sexuales y reproductivos. Por ejemplo, el aborto está prohibido en cualquier circunstancia en El Salvador, Honduras, Nicaragua y República Dominicana, mientras que diversos países caribeños siguen teniendo en sus legislaciones penales disposiciones que castigan las relaciones homosexuales[18].

Ahora bien: el terreno ganado por el activismo a favor de las libertades sexuales y reproductivas ha generado una

---

16. México, al ser una república federal, no establece a nivel nacional definición alguna de matrimonio que abra o cierre la puerta al matrimonio igualitario, sino que deja dicha regulación a la competencia de las entidades federativas; sin embargo, desde el año 2015 se emitió el siguiente criterio jurisprudencial, de aplicación obligatoria a todo el territorio: MATRIMONIO. LA LEY DE CUALQUIER ENTIDAD FEDERATIVA QUE, POR UN LADO, CONSIDERE QUE LA FINALIDAD DE AQUÉL ES LA PROCREACIÓN Y/O QUE LO DEFINA COMO EL QUE SE CELEBRA ENTRE UN HOMBRE Y UNA MUJER, ES INCONSTITUCIONAL (Tesis 1a./J 43/2015).

17. Ley sobre el Derecho a la Identidad de Género 26.743 de 2012.

18. Es el caso de Antigua Barbuda, Barbados, Dominica, Granada y Jamaica. Véase "Anexo 2".

fuerte reacción de ciertos sectores sociales[19]. A mediados de los noventa, tras los avances conseguidos en las conferencias internacionales de El Cairo (1994) y Beijing (1995), empezó a manifestarse un nuevo tipo de movilización social en la región, un activismo que ha sido calificado de religioso, fundamentalista, conservador, reactivo, heteropatriarcal, o todo a la vez (Morán Faúndes, 2018; Vaggione, 2005; Troncoso y Stutzin, 2019; Ruibal, 2014). Las hesitaciones en cuanto a cómo nombrarlo no son fortuitas y dan cuenta de la complejidad analítica que supone examinar el fenómeno. Como ya indiqué, si bien es innegable la inspiración y/o identidad confesional de muchos estos grupos, la problemática no puede reducirse a una confrontación entre confesionalismo y secularismo. Es necesario, al respecto, recalcar la acotación: no todas las personas y grupos que se oponen a la ampliación de los derechos de las mujeres y de las personas LGBTI obedecen a motivaciones religiosas ni reivindican una adscripción confesional, ni la totalidad de los sectores que se presentan como religiosos sostienen posturas conservadoras (Vaggione, 2009b). Cada vez más, brotan dentro de las grandes tradiciones religiosas o paralelamente a ellas voces disidentes que defienden las libertades sexuales y reproductivas, ya sea mediante el despliegue de narrativas religiosas que hacen hincapié en la libertad de conciencia, el libre albedrío, la tolerancia y la compasión, o bien mediante el registro discursivo de la laicidad como mecanismo de convivencia pacífica y respeto mutuo entre diversas visiones del mundo. Un ejemplo distintivo es el grupo Católicas por el Derecho a Decidir (CDD), que surge inicialmente en los Estados Unidos bajo el impulso de influyentes teólogas y que

19. Es importante notar que el fenómeno de resistencia al avance de los derechos sexuales y reproductivos en la región no se agota en el antagonismo entre movimientos a favor y en contra, puesto que, como subraya acertadamente Morán Faúndes (2018: 102), el tema de lo sexual es abordado, desde la ciudadanía, por apoyos y resistencias más o menos atomizadas y desorganizadas, espontáneas o inscritas en tradiciones culturales arraigadas, con grados de coherencia y conexión muy diversos.

logró convertirse en América Latina en una voz alternativa a la jerarquía católica sobre estas cuestiones.

B. Democracia e iglesias en América Latina

En América Latina, las reivindicaciones sociales en torno a la sexualidad y a la reproducción se consolidaron en el proceso de democratización del continente, caracterizado por la caída de los regímenes autoritarios y el regreso a la democracia representativa. Durante los años de dictadura, el papel de la religión, representado casi hegemónicamente por la Iglesia católica, había sido ambivalente, desde la cercanía de las jerarquías eclesiásticas con los regímenes militares hasta el apoyo de las comunidades de base a grupos disidentes y revolucionarios en el marco de la Teología de la Liberación, haciendo manifiesta la pluralidad y complejidad histórica inherente al catolicismo. Con todo, la Iglesia católica, salvo en algunos países históricamente laicos como México y Uruguay, gozaba del envidiable estatus de iglesia de Estado o, por lo menos, de iglesia privilegiada, lo cual le otorgaba el monopolio sobre las cuestiones de moralidad y buenas costumbres, en continuidad con su papel histórico de legitimación de los gobiernos en la región.

La transición a la democracia que tuvo lugar en la década de los ochenta se acompañó en varios países de la adopción de nuevas constituciones, que buscaron marcar una ruptura simbólica con las cruentas dictaduras militares. La Iglesia católica perdió su carácter institucional, a la vez que se consolidó el régimen de libertad de conciencia y de religión, de acuerdo con el auge de los derechos humanos como nuevo estándar legitimador. De manera paralela, una nueva pluralidad enriqueció el paisaje religioso; la Iglesia católica y las nuevas denominaciones confesionales reconfiguraron su protagonismo en la vida de los Estados, volviéndose actores legítimos del renovado juego democrático (Vaggione, 2013). Así, y en una paradoja solamente aparente, la Iglesia católica, al perder su voz autorizada y su posición privilegiada, ganó en libertad de tono y cercanía con

la ciudadanía. El nuevo pluralismo religioso, si bien significó un golpe duro para la Iglesia histórica, también le ofreció una nueva vitalidad y nuevas oportunidades que supo aprovechar, aunque con resultados contrastantes en el mapa regional. La democratización también significó una ventana de oportunidad para las nuevas denominaciones religiosas, algunas de las cuales crecieron hasta convertirse en verdaderas empresas transnacionales, en Brasil particularmente. El espacio y el pluralismo que significa la democracia, aunados al potencial de movilización electoral de estos grupos, permitieron a estas nuevas confesiones religiosas –especialmente evangélicas– entrar e influir en la arena del debate democrático e incluso parlamentario, con la creación de bancadas religiosas, que lograron, en algunos escenarios nacionales, reconfigurar las tradicionales fuerzas partidistas.

En este nuevo escenario, las políticas sexuales y reproductivas constituyen, sin lugar a duda, un tema fundamental de su agenda política, aunque no el único. Siguiendo a Vaggione (2013), y como ya se indicó, la Iglesia católica se ha comprometido históricamente con la pobreza y la exclusión, la paz, y más recientemente con la defensa de los migrantes y del medioambiente. Sin embargo, sus posicionamientos más estridentes y disruptivos suelen articularse en contra de los derechos sexuales y reproductivos, utilizando esta narrativa para tener centralidad en los debates y lograr alianzas con otros sectores políticos, sociales y religiosos. Al respecto, llama la atención la concreción de coaliciones interconfesionales, que firman declaraciones conjuntas o intervienen en delegaciones ecuménicas en los congresos, presentándose como los representantes del sentir ciudadano en su diversidad (De la Torre, 2019). Sin embargo, si bien es cierto que la democratización volvió a legitimar la presencia de las instituciones religiosas en la deliberación pública, las obliga, a la vez, a aceptar las reglas del ejercicio democrático, en particular a abandonar la postura dogmática, es decir, absoluta e indiscutible. En otras palabras, sus exigencias se vuelven necesariamente relativas y limitadas (Amuchástegui, Aldaz y Mejía, 2010).

Al buscar entender mejor el papel de las iglesias en el ejercicio democrático, algunos trabajos han hecho hincapié en la idea de los grupos religiosos como "jugadores con veto" (Fink, 2009). Este enfoque se basa en las aportaciones del politólogo estadounidense George Tsebelis (2002), quien propuso analizar las configuraciones institucionales y dinámicas democráticas a partir del papel de diferentes actores e instituciones, especialmente de los *veto players*, para explicar su impacto en la producción legislativa y de políticas públicas. Este enfoque permite entender el impacto de lo religioso en la política, no simplemente como bagaje o herencia cultural de contorno difuso, sino a partir de las iglesias como actores políticos que impactan en la definición de las reglas colectivas, a partir de sus preferencias, cohesión interna y capacidad de movilización social (Fink, 2009: 82-84). Respecto a este último punto, Fink define el potencial de movilización como la capacidad de las iglesias de movilizar sus adherentes en materia política, ya sea mediante la protesta colectiva o vía electoral, especialmente en torno a ciertas preferencias de índole identitaria y moral (Fink, 2009: 81-82). Este enfoque tiene otra ventaja, al permitir evacuar el problema del estatus legal e institucional de las iglesias y demás agrupaciones religiosas. Desde esta perspectiva, no importa que los grupos confesionales tengan un reconocimiento público, una posición privilegiada, o estén separados del Estado. Al entenderlos como un jugador social con veto, se hace hincapié en su influencia real, más allá del nominalismo y de las relaciones orgánicas entre Estado e iglesias.

C. Discursos y estrategias de la contra-movilización religiosa conservadora

Como acabamos de ver, las agrupaciones religiosas han consolidado su presencia en la arena institucional, pero también mediante la activación de sus bases sociales. Asimismo, la contra-movilización religiosa debe leerse desde la teoría de los movimientos sociales, que analiza el campo de la movilización política y ciudadana, en particular las interacciones entre

movimientos y contra-movimientos. La contra-movilización puede definirse como una acción organizada en reacción a los resultados de la movilización que cuestiona el *statu quo* y que comparte rasgos propios de la acción colectiva, como las estructuras de movilización, los repertorios y la interacción con oportunidades políticas y jurídicas (López, 2018: 170). La amplia literatura regional respecto al conservadurismo religioso concuerda en entender el fenómeno de rechazo a los derechos sexuales y reproductivos como una reacción ante el posicionamiento y los logros del activismo sexual (Arguedas y Morgan, 2017; Vaggione, 2005; Ruibal, 2014; López, 2018; Morán Faúndes, 2018; Corrales, 2015; entre otros).

El activismo conservador, a pesar de su diversidad y de sus vínculos más o menos estrechos y visibles con las instituciones religiosas, comparte una serie de posturas, discursos y códigos que fungen como aglutinante o engrudo[20], y que articulan los diferentes sectores o identidades en contra del avance de los derechos sexuales y reproductivos. Dicha narrativa se basa en diferentes postulados conectados entre sí, entre ellos una visión esencialista basada en una naturaleza objetiva e inmutable, la idea de la familia como base de la sociedad y comunidad perfecta, sostenida sobre las relaciones jerárquicas entre padres e hijos, así como el carácter absoluto de la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte natural. Antinomia de la cosmovisión anterior, se designó un enemigo en común: los estudios de género, presentados como una ideología, entendida ésta como representación falaz y engañosa de la realidad e imposición sobre las conciencias.

El género surge en la década de los cincuenta desde la psicología, para describir comportamientos asignados socialmente a los hombres y a las mujeres y para responder medicamente

20. La idea del concepto de *género* como "pegamento" (*glue*) ha sido desarrollada en Europa por los trabajos de Eszter Kováts y Maari Põim (2015) por ejemplo, en su obra *Gender as symbolic glue. The position and role of conservative and far rights parties in the anti-gender mobilizations in Europe*.

a la intersexualidad y transexualidad (Tepichin Valle, 2018). El concepto es recuperado por el feminismo anglosajón durante la segunda ola del feminismo como categoría de análisis para diferenciar entre, por un lado, el sexo biológico, esto es, los genitales externos e internos, cromosomas y hormonas, entre otros; y, por otro, los condicionamientos sociales, culturales, psicológicos, educativos, familiares, etcétera, que son aprendidos e interiorizados a lo largo de la vida de las personas (González Barreda, 2020: 17). Los estudios de género, asimismo, tienen como principal objetivo demostrar que las desigualdades entre hombres y mujeres no son naturales sino construcciones históricas, culturales y políticas, que pueden ser modificadas a favor de una sociedad más justa e igualitaria. Asimismo, mientras los estudios de la mujer hacían hincapié sobre la categoría "mujer", los estudios de género buscan enfatizar la subordinación como producto de relaciones de poder (Tepichin Valle, 2018). En su influyente artículo "El género: una categoría útil para el análisis histórico", publicado en 1985, la historiadora Joan Scott (2002) proponía repensar los modelos de análisis de la desigualdad entre hombres y mujeres a partir de la categoría *género* entendido como un campo primario de relaciones de poder –persistente y recurrente– que estructura la vida social a partir de la movilización de símbolos, significados, instituciones e identidades subjetivas.

Esta mirada clásica del género, que ahonda en una perspectiva binaria hombre-mujer, cuerpo-cultura, ha sido criticada y enriquecida por el surgimiento del concepto de transgeneridad, entendido como conjunto de prácticas, discursos, categorías identitarias, formas de vida que busca superar el "sesgo de género" y visibilizar un "universo de subjetividades" asociados al cuerpo, la identidad, el deseo, las prácticas sexuales, etcétera. (Cabral, 2011). En este sentido, el pensamiento de la filósofa estadounidense Judith Butler ha sido particularmente importante para cuestionar y reformular la categoría *género* a partir de la crítica a la idea de naturalidad del sexo y al carácter heteronormativo de la teoría feminista, proponiendo el

concepto de la performatividad del género como construcción de los sujetos (Butler, 1990).

Ahora bien: a partir del movimiento de reconocimiento y protección de los derechos sexuales y reproductivos a nivel internacional que se cristaliza en los documentos adoptados en El Cairo y Beijing, la categoría *género* comenzó a ser objeto de virulentos ataques de la Iglesia católica y de la derecha estadounidense (Case, 2018), al ser denunciada como "una herramienta neocolonial de conspiración feminista internacional" (Troncoso y Stutzin, 2019: 13). El discurso de la "ideología de género" cuajó sin mayor esfuerzo en un ambiente de pánico moral sexual, entendido como movimiento de masa ante una amenaza social sublimada, relacionada con la transgresión de tabúes, y que genera reacciones defensivas de índole punitiva (Troncoso y Stutzin, 2019; Cohen, 2011)[21]. Estas inquietudes, que encontraron un terreno fértil en la situación de crisis e inestabilidad social, laboral y familiar que azota a América Latina desde los años ochenta, fueron recuperadas con éxito por la Iglesia católica y otras denominaciones evangélicas, mediante la consolidación de cosmovisiones basadas en un orden tradicional y orientadas a la estabilidad y seguridad (Córdova Villazón, 2014: 117; Bárcenas, 2018)[22].

---

21. La expresión "pánico moral" ha sido conceptualizada por el sociólogo sudafricano y profesor en la London School of Economics Stanley Cohen (2011) en su libro *Folk Devils and Moral Panics* publicado en 1972, y se refiere al surgimiento esporádico de periodos durante los cuales una condición, persona o grupo de personas es identificado como una amenaza para los valores de la sociedad. En la misma línea de análisis, Roger Lancaster publicó (2011) *Sex Panic and the punitive State*, en el cual explica los resortes que hizo de Estados Unidos una sociedad sospechosa y asustada hacia los "otros" racializados y sexualizados.

22. Sobre el tema del pánico moral y su recuperación por parte de las iglesias evangélicas en Brasil y México, véase la obra de Karina Bárcenas Barajas (2018) "Pánico moral y de género en Brasil: rituales jurídicos y sociales de la política evangélica para deshabilitar los principios de un Estado laico".

La activación del discurso de la ideología de género se inserta en lo que Juan Marco Vaggione (2009a) ha conceptualizado bajo el rubro de "secularismo estratégico", esto es, la adaptación de la argumentación, discursos y prácticas políticas conservadores a un lenguaje sin referencias religiosas, con el propósito de lograr un mayor impacto y legitimidad en las intervenciones políticas. Dicho concepto permite remarcar la paradoja que constituye la utilización de una argumentación de corte liberal y secular al servicio de un proyecto hiperconservador, de inspiración –asumida o no– religiosa. En primer lugar, este cambio de estrategia se manifiesta en los actores, con una transición del protagonismo histórico de los jerarcas religiosos hacia la movilización de la sociedad civil. En la actualidad, el campo del activismo conservador se presenta como una red compleja de diferentes asociaciones locales, nacionales e internacionales autodenominadas providas y profamilias, predicadores religiosos, *think tanks*, colegios confesionales de profesionistas, asociaciones de padres de familia, fundaciones, universidades, *influencers* y polemistas (Capdevielle y Arlettaz, 2019; Saldivia Menajovsky, 2013; Lemaitre, 2013). En un mismo cuadro analítico se ubica la activación masiva de la objeción de conciencia, derecho de genealogía liberal, utilizada ahora por profesionales de la salud para desbaratar las políticas públicas en materia de salud sexual y reproductiva, en materia de anticoncepción de emergencia y aborto particularmente (Alegre, 2019; Capdevielle, 2015). En diferentes documentos[23], el Vaticano ha llamado a los fieles a combatir

23. Por ejemplo, en la encíclica *Evangelium Vitae* de 1995, Juan Pablo II señala que "una ley intrínsecamente injusta, como la que admite el aborto o la eutanasia, nunca es lícito someterse a ella", porque las "leyes de este tipo no sólo no crean ninguna obligación de conciencia, sino que, por el contrario, establecen una grave y precisa obligación de oponerse a ella mediante la objeción de conciencia". En el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia se puede leer igualmente que "Es un grave deber de conciencia no prestar colaboración, ni siquiera formal, a aquellas prácticas que, aun siendo admitidas por la legislación civil, están en contraste con la ley de Dios. Tal cooperación,

por todos los medios, entre ellos la objeción de conciencia, las diferentes leyes juzgadas en contradicción con los dogmas de la fe católica, generando una política informal de obstrucción sistemática de los derechos sexuales y reproductivos en muchas partes de Latinoamérica.

En segundo lugar, la evacuación de lo religioso se expresa en los discursos utilizados por el activismo conservador, en particular mediante la *derechohumanización* y *bioetización* de la argumentación, que corresponde a la centralidad que asumieron los derechos humanos en las últimas décadas. Durante mucho tiempo, el reconocimiento de derechos para las mujeres y las minorías sexuales se había leído como conquistas sociales en determinados contextos nacionales. Sin embargo, como ya se indicó, pasa a consolidarse, a partir de los años noventa, como un tópico relacionado con los derechos humanos, y en particular como problemáticas especializadas de los derechos a la igualdad y no discriminación, a la salud, a la intimidad y privacidad, a la integridad física, a la familia, a decidir el número y espaciamiento de los hijos, etcétera. En otros términos, los derechos sexuales y reproductivos se han vuelto una preocupación compartida y universal, que se traduce a nivel jurídico por compromisos y obligaciones de los Estados, expresados en diferentes planes, agendas y plataformas a nivel regional e internacional. De esta manera, y a falta de haber podido frenar la inscripción de dichos derechos en la nomenclatura internacional, algunos sectores conservadores empezaron a utilizar el propio discurso de los derechos humanos, buscando influir en su interpretación. En materia de aborto, se abandonó, hasta cierto punto, la argumentación teológica basada en la animación del feto, para hacer énfasis en la titularidad del derecho a la vida del

---

en efecto, no puede ser jamás justificada, ni invocando el respeto de la libertad de otros, ni apoyándose en el hecho de que es prevista y requerida por la ley civil. Nadie puede sustraerse jamás a la responsabilidad moral de los actos realizados y sobre esta responsabilidad cada uno será juzgado por Dios mismo" (PCJP, 2004: párr. 399).

embrión, desde la concepción entendida como fecundación hasta la muerte natural (Capdevielle y Medina Arellano, s. a.). Este tipo de argumentación ha tenido éxito en algunos países, especialmente en Costa Rica, en donde la Corte Suprema prohibió en el año 2000 las técnicas de fertilización *in vitro*, al considerar que afectaba el derecho a la vida de los no nacidos. El caso, que llegó hasta la jurisdicción de la Corte Interamericana de los Derechos Humanos (2012), es objeto de un análisis en el capítulo tercero.

Respecto a las demandas a favor de las personas LGBTI, el conservadurismo religioso rescató la idea de un derecho natural, objetivo y universal, fuente de la obligación del Estado de proteger la familia natural, entendida como institución anterior a cualquier otra, basada en el matrimonio entre un hombre y una mujer y orientada a la procreación (Capdevielle y Molina Fuentes, 2018; Arlettaz, 2019). Con base en este tipo argumentación, se buscó obstaculizar inicialmente el reconocimiento de uniones civiles para personas del mismo sexo, y posteriormente excluirlos de la institución del matrimonio civil. Respecto a la posibilidad de adoptar, se insistió en el principio jurídico de interés superior de los niños, niñas y adolescentes y en su derecho a la crecer en un ambiente familiar normal. Durante los últimos años, la campaña "Con Mis Hijos No Te Metas" ha buscado insistir en el derecho de los padres a educar a sus hijos de acuerdo con sus propias convicciones, especialmente para contrarrestar las políticas públicas en materia de educación sobre sexualidad y el empoderamiento de las niñas y adolescentes.

Asimismo, los derechos humanos se presentan, en la actualidad, como una especie de *lingue franca* (Pecheny y De la Dehesa, 2011) que expresan demandas sociales y las dotan de legitimidad, y como un terreno en disputa entre diferentes sectores sociales. Por estas razones se ha vuelto muy relevante en la región el uso del litigio estratégico, que consiste en llevar ante tribunales determinados casos individuales de violación a los derechos humanos, para lograr, mediante su judicialización, la visibilización y modificación de patrones y situaciones

estructurales (Gutiérrez Contreras, 2011). La judicialización de este tipo de casos ha proyectado la expresión de las diferentes voces en materia de derechos sexuales y reproductivos ante las cortes constitucionales y la jurisdicción regional, permitiendo avanzar en materia de identificación de criterios de interpretación y estándares, privilegiando, hasta la fecha, la protección de los derechos de las mujeres y del colectivo LGBTI (Coral-Díaz, Londoño-Toro y Muñoz-Ávila, 2010).

De manera complementaria a la activación de la narrativa de los derechos, se ha desarrollado un discurso bioético que busca *cientifizar* los dogmas y posturas religiosos en materia de familia, reproducción y avances científicos y técnicos. La bioética es una disciplina reciente, que surgió en los años sesenta y que busca una sistematización de la reflexión en torno a torno a la conducta humana en el ámbito de las ciencias de la vida y de la salud, examinada a la luz de valores y principios morales (Hincapié Sánchez y Medina Arellano, 2019). Si bien la mayoría de la doctrina considera que la bioética es esencialmente laica, puesto que moviliza una reflexión basada en la discusión y el antidogmatismo, ha surgido en los últimos años una propuesta confesional alternativa, que tiene el propósito de reflexionar en torno a la vida y a la muerte a partir de su propia tradición teológica. La Iglesia católica ha estado a la vanguardia de dicho proceso, con la creación por Juan Pablo II, en 1994, de la Pontificia Academia para la Vida, cuyos objetivos son estudiar, desde una óptica interdisciplinaria, los problemas relativos a la promoción y la defensa de la vida humana, capacitar en una cultura de la vida en el pleno respeto del Magisterio de la Iglesia, e informar a los responsables de la Iglesia, las diferentes instituciones de ciencias biomédicas y organizaciones socio-sanitarias, medios de comunicación y sociedad civil en general, de sus hallazgos más importantes (Francisco, 2016). Sobre esta base, se ordenó la creación, en todas las universidades pontificias del mundo, de institutos de bioética, así como la capacitación de una planta de especialistas y docentes encargados de llevar a cabo seminarios, conferencias y demás retiros para capacitar a los laicos a la participación

en el "diálogo democrático" (Carbonelli e Irrazábal, 2010: 26). En realidad, la Iglesia católica creó una bioética a su medida, *personalista*, creada por el bioeticista francés Jerónimo Lejeune y el cardenal Elio Sgreccia. Dicha bioética se basa en diferentes principios, entre los cuales destaca la defensa de la vida física desde su inicio en la fecundación, a partir de la definición de la persona humana desde la dignidad, integridad y trascendencia[24].

La postura de la Iglesia ha sido desarrollada en diferentes encíclicas y documentos papales desde finales de los años ochenta. En 1987, la *Instrucción Donum Vitae* condenó las técnicas de reproducción asistida, además de inaugurar un repertorio propiamente biomédico, con la mención a una "verdad científica" (Gudiño, 2018). También fundamental ha sido *Evangelium Vitae* publicado por Juan Pablo II en 1995, que desarrolla el registro discursivo de la "cultura de la vida vs. cultura de la muerte", advirtiéndose como un vehemente rechazo de los derechos sexuales y reproductivos. *Dignitatis Personae*, de 2008, hace énfasis en las vulneraciones del derecho a la vida de los embriones y la promoción de la eugenesia en los procesos de fecundación *in vitro*, además de denunciar la crisis social y antropológica por la que transitaría la humanidad, y que se haría patente en la generalización de la contracepción, el aborto, las técnicas de reproducción asistida, la clonación y el divorcio, entre otros. En materia de aborto, se desarrolló una serie de estudios que pretenden demostrar, sin recurrir a argumentos de índole teológica, que

24. Siguiendo a Carbonelli (2010), los demás principios de la bioética personalista son la libertad, responsabilidad y obligación de hacerse cargo de la vida ajena y propia; el principio de totalidad, como licitud y obligatoriedad de la terapia orientada hacia el bien general, y finalmente la sociabilidad entre médicos y pacientes y la subsidiaridad como obligación de cada persona de cuidar su salud. Esta bioética personalista pretende ser una alternativa a la bioética principialista tal como desarrollada por Tom Beauchamp y James Childress (1979) en su obra clásica *Principles of Biomedical Ethics* de finales de los años setenta.

el embrión es un ser humano genéticamente completo desde el momento de la fusión entre el óvulo y el espermatozoide, e independiente de su gestante. Esta postura ha sido clave para tachar de abortiva la contracepción de emergencia –que impide la anidación del cigoto en la pared uterina de la mujer–, así como para argumentar en contra de la fecundación *in vitro*, que tendría como consecuencia la muerte de los embriones descartados en el proceso de reproducción asistida (Medina Arellano y Téllez Girón García, 2019: 14).

D. Oportunidades y límites del concepto de laicidad desde lo sexual

Las líneas anteriores han mostrado que la contraofensiva religiosa conservadora se expresa en gran medida mediante una secularización de los discursos y prácticas, en particular con el uso del discurso de los derechos humanos y de la bioética. En estas condiciones, resulta cada vez más difícil sostener de forma acrítica las dicotomías tradicionales religioso-secular, confesional-laico, creencia-ciencia, etcétera. Igual de problemáticas se han vuelto las equiparaciones irreflexivas entre religión y conservadurismo, y laicidad y progresismo. Como ya he mencionado, no todas las manifestaciones de rechazo a los derechos sexuales y reproductivos tienen un resorte religioso, en una región caracterizada por una cultura machista y patriarcal. A la inversa, algunas agrupaciones de inspiración religiosa se han vuelto imprescindibles en la promoción y defensa de una sexualidad libre, informada, sin violencia ni discriminación. En este escenario altamente complejo, ¿sigue siendo útil hablar de laicidad para promover políticas sexuales y reproductivas inclusivas?

Como he buscado mostrar, el recurso discursivo de la laicidad respecto a la defensa y promoción de los derechos humanos presenta algunas tensiones teóricas y empíricas. Lo anterior es así porque pese a sus afinidades conceptuales con la autonomía de las personas, especialmente en las esferas repro-

ductiva y sexual, no surge históricamente para robustecer las demandas de una ciudadanía sexual, sino en el marco histórico de la tolerancia y posteriormente de la libertad *de* religión y *ante* la religión. Como cualquier remiendo tiene sus ventajas, pero también sus límites. Con todo, la laicidad ha mostrado ser una estrategia discursiva importante. A nivel regional, se lanzaron varias iniciativas basadas en la defensa del Estado laico, tal como la Campaña contra Fundamentalismos, la Red Interamericana de Libertades Laicas o diferentes comunicaciones de Católicas por el Derecho a Decidir (Pecheny y De la Dehesa, 2011).

El caso de la despenalización del aborto en Argentina es interesante, ya que el discurso de la laicidad ha sido utilizado por diferentes actores políticos y sociales en los debates en torno a la despenalización del aborto, aun cuando no aparece explícitamente en la Constitución. Al respecto, un trabajo reciente muestra cómo el uso de la narrativa del Estado laico ha sido movilizado durante los debates en torno a la despenalización del aborto entre 2015 y 2018, insistiendo en su uso creciente y su profundización, como escudo ante las presiones del Vaticano y a la insuficiente separación entre el Estado y las iglesias (Felitti y Prieto, 2018). Respecto a la experiencia argentina, cabe recordar que la laicidad no solamente fue enarbolada por las personas legisladoras que apoyaron el proyecto de despenalización y por los círculos activistas feministas, sino además por la ciudadanía que colocó, al lado de su pañuelo verde, otro de color naranja o negro como reivindicación de la separación Estado-iglesias. Tras el intento fallido de despenalización del aborto en 2018, y ante la injerencia política de la Iglesia católica en contra, 3000 personas se acercaron en un solo día al stand del movimiento Apostasía Colectiva para solicitar la renuncia a dicha religión y la baja de las bases de datos sacramentales[25]. En el debate propiamente legislativo, la laicidad fue utilizada desde diferentes aristas, signo de su

25. Sobre el caso, véase el capítulo de Laura Saldivia Menajovsky (2022)

potencial argumentativo: (1) como ética pública de los servidores públicos y distinción entre las creencias religiosas propias y el interés general; (2) como herramienta aspiracional hacia una sociedad más justa e incluyente donde caben todas las convicciones morales y religiosas en condición de igualdad; (3) como resistencia hacia la presión de grupos religiosos o (4) para algunos legisladores radicales, como un principio ineludible de una sociedad secular y racional (Felitti y Prieto, 2018).

En México también, los debates en torno a la legalización del aborto en la Ciudad de México en el año 2007 generaron una discusión sobre el principio de laicidad, cuestionando de manera profunda su sentido y alcance. La movilización del discurso de la laicidad por grandes nombres del feminismo mexicano permitió sumar a la demanda de despenalización del aborto a destacadas personalidades liberales, mujeres, pero sobre todo hombres, que lograron posicionar y legitimar el debate en la sociedad y se volvieron importantes aliados de las causas feministas (Ruibal, 2014: 11). La laicidad, de esta manera, fungió como espacio de encuentro entre diferentes sectores, y permitió sumar a académicos, médicos, periodistas, políticos y demás intelectuales comprometidos con la separación Estado-iglesias como patrimonio constitucional irrenunciable. En particular, dicho principio constitucional fue activado en las dos sentencias relativas a la despenalización del aborto en septiembre de 2021. El primer caso (SCJN, 2021a) era relativo a una acción de inconstitucionalidad en contra de varios artículos del Código penal del Estado de Coahuila que castigaba con pena de cárcel a las personas encontradas culpables de haber terminado un embarazo. En el fallo, la Suprema Corte de Justicia de la Nación identificó un derecho a decidir, el cual se apoya en diversos derechos constitucionalmente amparados, tales como el derecho a la salud, a la autodeterminación, a la autonomía reproductiva, el libre desarrollo de la personalidad, así como

---

titulado "El principio de no discriminación como límite a la autonomía del credo católico: la experiencia argentina".

a escoger el número y espaciamiento de los hijos. Aunado a lo anterior, la Corte mexicana señaló que la laicidad "se presenta en los hechos como una garantía de los derechos de las mujeres y de las personas con capacidad de gestar, en cuanto un mecanismo de reivindicación de la razón sobre el dogma, y consecuentemente como proyecto de emancipación intelectual", el cual permite "una esfera de soberanía sobre las creencias y proyectos vitales personales, así como los medios para alcanzarlos como son la sexualidad y la reproducción, que son aspectos fundamentales de la existencia" (SCJN, 2021a: párr. 83). Sobre la protección de la vida prenatal, la Corte, retomando un criterio de la Corte Interamericana de los Derechos Humanos, recordó que los embriones y fetos no son sujetos de derechos en el sentido jurídico, ya que dotarles de atributos metafísicos es una postura particular, que no puede ser impuesta a toda la población (COIDH, 2012a). El segundo caso (SCJN, 2021b) se refería a la constitucionalidad de una disposición de la Constitución local del Estado de Sinaloa, que plasmaba una cláusula de protección de la vida desde la protección hasta la muerte natural. La Corte reitera sus criterios, especialmente respecto a la existencia de un derecho a terminar un embarazo en un plazo cercano a la fecundación. El máximo tribunal mexicano refirió de nuevo al Estado laico, entendido como un espacio garante de la autonomía y de la pluralidad, que ampara la idea de que "corresponde mayormente a las personas escoger su concepto de *vida buena*" (SCJN, 2021b: 20) Ahí también, se recordó que "[…] otorgarle al embrión o feto el carácter de persona es una decisión ética personal que no puede imponerse al común de las personas utilizando las leyes de un Estado laico […]" (SCJN, 2021b: 40).

Dicho lo anterior, lo cierto es que la utilización discursiva de la laicidad no está exenta de problemas. En primer lugar, porque el concepto de *Estado laico* no escapa de disputas en torno a su significado mismo. Hoy en día existe un consenso afianzado –cuando menos en teoría– en torno a una necesaria distancia entre esferas política y religiosa, compartido por los partidos políticos, la sociedad civil, e incluso por las propias

iglesias. Sin embargo, la laicidad no necesariamente significa lo mismo para todos. Asimismo, la Iglesia católica promovió en el siglo XIX una distinción que logró anclarse durablemente en las mentes (Valadés, 2015) entre, por un lado, el laicismo –entendido como separación hostil al sentimiento religioso e impulsor de una visión secular o incluso atea del mundo– y por el otro, una "sana laicidad", es decir, una distinción armónica y benéfica entre Estado e Iglesia. En la visión católica, Iglesia y Estado, si bien se entienden como potestades autónomas, han de cooperar de manera benévola, siendo la moral católica la estrella polar de las acciones del gobierno y el guardián de la moralidad y buenas costumbres de la población. Para la doctrina católica, "la laicidad, entendida como autonomía de la esfera civil y política de la esfera religiosa y eclesiástica –*nunca de la esfera moral*– es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de la civilización" (Ratzinger, 2002). La defensa del Estado laico también ha sido activada por las minorías religiosas para exigir una mayor libertad religiosa y de culto, y para reclamar a las autoridades públicas los mismos privilegios de los que goza la Iglesia católica. En una misma línea argumentativa, la laicidad es asimilada, cada vez más, a la libertad religiosa, y ha sido utilizada para justificar las demandas de los sectores confesionales en materia educativa, sanitaria y cultual. Las referencias al principio de separación son minimizadas para hacer hincapié en la libertad de los creyentes, los cuales se presentan como víctimas de discriminación en el contexto de sociedades seculares. En México, este discurso ha logrado permear paulatinamente la cultura política, con el desliz de una tradición laica entendida a partir del principio constitucional de separación, hacia una visión enfocada a la defensa a ultranza de la libertad religiosa y a la colaboración del Estado y de las iglesias[26].

---

26. Podemos citar como ejemplo la iniciativa presentada por la Senadora María Soledad Luévano Cantú (2019), que pretendió reformar diversas disposiciones de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público para fortalecer

Otra dificultad de la utilización del discurso de la laicidad en materia de derechos sexuales y reproductivos es que, al insistir en la separación de lo político y de lo religioso en la esfera pública, se priva de aquellas voces religiosas que defienden una visión tolerante, flexible y abierta de la sexualidad. No es un tema menor, puesto que estas voces críticas han logrado posicionar un discurso alternativo en América Latina, que empieza a preocupar a los representantes de la ortodoxia[27]. La laicidad, desde esta perspectiva, deviene en un arma de doble filo y muestra los límites del binomio laicidad-sexualidad. Para el sector laico más volcado hacia el proyecto de separación Estado-iglesia y de una sociedad secular, prescindir de estas voces no representa un costo muy alto; resulta, en cambio, más elevado para los grupos feministas, no solamente en términos de eficacia sino también de identidad. Al respecto, ha surgido en la región una discusión en torno a las relaciones entre feminismo y religión, que busca superar una visión histórica basada en la confrontación y que ahonda en la posible compatibilidad entre creencias religiosas y activismo feminista (Felitti y Prieto, 2018).

Ahora bien: si regresamos a una mirada constitucional, tampoco se advierte un vínculo mecánico entre Estados seculares o laicos y protección a los derechos sexuales y reproductivos. Al respecto, el *Informe sobre laicidad y derechos*

---

la libertad religiosa y debilitar el principio de separación. Respecto de dicha iniciativa, surgieron distintas voces en los medios de comunicación que expresaron su preocupación por el posible desmantelamiento del Estado laico, entre ellas las del ministro de la Suprema Corte mexicana en retiro José Ramón Cossío (Redacción, 2019), Roberto Blancarte (2020), Bernardo Barranco (2020) y Javier Tejado Dondé (2019). La iniciativa permanece pendiente en el Congreso de la Unión.

27. En Brasil, una asociación católica pidió ante el Tribunal de Justicia de Sao Paolo prohibir a la asociación Católicas por el Derecho a Decidir Brasil utilizar los vocablos "católicas" o "católico" en su nombre. El juez dio la razón a los requirentes, al hacer valer la "incompatibilidad pública, notoria, total y absoluta con los valores" de la asociación con los dogmas y doctrina de la Iglesia católica (TJESP, 2020).

reproductivos y sexuales en América Latina y el Caribe (García Hernández, 2020) se presenta como un esfuerzo conjunto de Católicas por el Derecho a Decidir y de la academia para trazar continuidades y rupturas respecto al binomio laicidad y defensa y promoción de dichos derechos en la región. Este documento muestra que los países en los que se lograron mayores avances jurídicos en materia de aborto en América Latina suelen presentar altos índices de laicidad; en el caso de México, Uruguay, Cuba y, en menor medida, Argentina. A la inversa, El Salvador, Panamá y Paraguay coinciden en tener un marco jurídico endeble tanto en materia de laicidad como de protección a los derechos sexuales y reproductivos. Sin embargo, el informe advierte también una brecha importante, en algunos países, entre el marco jurídico y el acceso efectivo a los derechos, haciendo énfasis en la presencia de elementos sociales y culturales que pueden llegar a tener mayor impacto que la adopción de normas y políticas formales en la materia. En definitiva, el informe describe una realidad compleja y fragmentada, en la que se vuelven importantes otras variables, tal como el grado de secularización de la sociedad y de las élites, la participación de la ciudadanía en los procesos deliberativos democráticos, el nivel educativo y el acceso a los servicios básicos de salud, así como el papel de las organizaciones de la sociedad civil, ya sean progresistas o conservadoras[28].

Finalmente, la laicidad, en su formulación clásica, se presenta como un concepto útil y necesario para pensar el tema de los derechos sexuales y reproductivos, pero insuficiente ante las diferentes problemáticas que visibiliza un examen realista de las tensiones y reconfiguraciones entre género, religión y ciudadanía en América Latina. Más que abandonar el principio,

28. Más que desarrollar estas temáticas, el informe hace hincapié en los límites de la medición de la Plataforma "Mira que te miro", que no toma en cuenta los factores y variables relacionados con la cultura política de los países estudiados.

me parece más interesante intentar reformularlo a partir de una visión jurídica y orientada hacia la interpretación y garantía de los derechos humanos, lo cual supone descentralizar la mirada de su aspecto orgá-nico o institucional, y enfocarnos a su aspecto material, esto es, la garantía de los derechos y libertades fundamentales. En otras palabras, se trata de dar operatividad jurídica al principio de laicidad en la elaboración de estándares y criterios de interpretación de los derechos, más allá de los particulares modelos nacionales de relaciones entre el Estado y las agrupaciones religiosas.

CAPÍTULO TERCERO

RELIGIÓN Y LAICIDAD EN EL SISTEMA INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS

El propósito de este capítulo es examinar el trabajo garantista e interpretativo del Sistema Interamericano de Derechos Humanos respecto a derechos vinculados con la problemática de la religión y de la laicidad. En un primer apartado realizo una breve introducción al Sistema, además de identificar en sus textos las disposiciones en la materia. En un segundo tiempo exploro los diferentes pronunciamientos de la Comisión y de la Corte, buscando hacer hincapié en la relevancia del enfoque laico en la protección y la promoción de los derechos sexuales y reproductivos en la región.

I. El Sistema y sus textos

A. Breve introducción al Sistema

El Sistema Interamericano de Derechos Humanos (en adelante, SIDH o el Sistema) fue establecido por la Organización de los Estados Americanos (OEA), organismo internacional creado en 1948 por los Estados del continente americano, con el objetivo de impulsar un orden de paz y justicia, fomentar la solidaridad, robustecer la colaboración y defender la soberanía, la integridad territorial y la independencia de los Estados (OEA, 1948: 3). Dentro de dicha organización, el Sistema se presenta como el marco para la promoción y protección de los derechos humanos a nivel regional, proveyendo diferentes mecanismos y recursos a las personas que pudieron haber sufrido la vulneración de sus derechos.

El Sistema se construyó, desde un punto de vista cronológico, en distintas etapas (Cançado, 2004). Su punto de inicio reside en la adopción de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre de 1948, que reconoció la existencia de derechos humanos, independientemente de su

positivización por los Estados americanos (OEA, 2020: 9). Le siguió una fase de formación a partir de la creación de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en 1959[1] y la expansión progresiva de sus competencias (Faúndez, 2004: 39). A partir de la adopción de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (en adelante, CADH o Convención) y su entrada en vigor en 1978, el Sistema entra en una fase de consolidación. También conocida como Pacto de San José de Costa Rica, dicha convención establece un catálogo de derechos humanos a los que les corresponde una serie de obligaciones para los Estados en materia de garantía y promoción de los derechos, además de crear la Corte Interamericana de Derechos Humanos (COIDH o la Corte), órgano jurisdiccional del Sistema. A partir del inicio de la labor jurisprudencial de la Corte, el Sistema entra en una etapa de perfeccionamiento, enriquecida por la adopción de nuevos instrumentos especializados[2].

---

1. La CIDH fue creada en 1959 mediante resolución de la Quinta Reunión de Consulta de Ministros de Relaciones Exteriores en Santiago de Chile. El Consejo de la OEA aprobó su estatuto en junio 1960, y la Comisión se instaló formalmente en noviembre del mismo año (Faúndez, 2004: 35).

2. Adoptado en 1988 y entrado en vigor en 1999, el Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, también conocido como Protocolo de San Salvador (OEA, 1988), busca incluir progresivamente dichos derechos en el régimen de protección regional. Le siguieron el Protocolo a la Convención Americana sobre Derechos Humanos relativo a la Abolición de la Pena de Muerte adoptado en 1990 y entrado en vigor en 1991 (OEA, 1990); la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer ("Convención de Belém do Pará") adoptada en 1994 y entrada en vigor un año después (OEA, 1994a); la Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas de 1994, entrada en vigor en 1996 (OEA, 1994b), y la Convención Interamericana para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Personas con Discapacidad, adoptada en 1999, en vigor en 2001 (OEA, 1999) y la Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia (OEA, 2013a). Posteriormente se adoptaron otros instrumentos cuya entrada en vigor está pendiente. Se trata de la Declaración de Principios sobre Libertad de Expresión (OEA, 2000), la Carta Democrática Interamericana (OEA, 2001) y los Principios y Buenas

Ahora bien: retomando la propuesta de Faúndez (2004), el Sistema Interamericano de Derechos Humanos puede también leerse desde una perspectiva normativa, que identifica la presencia de dos subsistemas, diferentes pero complementarios, derivados de la diversidad de fuentes aplicables y de su grado de vinculatoriedad para los Estados:

(1) El primer subsistema se refiere al conjunto de competencias que tiene la OEA respecto de los Estados miembros de dicha organización, en particular los que no son partes de la Convención. Se fundamenta en la Carta de la OEA y la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre. Respecto a ésta, se considera que, si bien se trata de una declaración y no de un tratado con efectos vinculantes, los derechos que reconoce tienen la categoría de costumbre internacional y de principios fundamentales reconocidos por los Estados americanos, por lo cual su cumplimiento es obligatorio (Faúndez, 2004: 32). Este subsistema opera en buena medida desde la Comisión, la cual fue creada por resolución en la Quinta Reunión de Consulta de Ministros de Relaciones Exteriores celebrada en Santiago de Chile en 1959. Si bien tuvo competencias restringidas en una primera etapa, logró fortalecer paulatinamente sus atribuciones, al interpretarlas de manera extensiva, hecho que fue ratificado por los Estados miembros en 1965 (OEA, 1965). En esta ocasión se ampliaron las facultades de la Comisión, autorizándola a examinar las peticiones individuales y obtener las informaciones pertinentes para la elaboración de recomendaciones generales y específicas a los Estados, y a realizar visitas *in loco* a los países miembros de la OEA[3]. En 1967 se aprobó el Protocolo de Buenos Aires para robustecer la base jurídica de la Comisión y permitirle pasar de enfoque de promoción a uno de protección de los derechos humanos (Faúndez, 2004: 49). Mediante reforma a la

---

Prácticas sobre la Protección de las Personas Privadas de Libertad en las Américas (OEA, 2008).

3. De acuerdo con lo acordado en la resolución XXII, la Comisión modificó su Estatuto en 1966.

Carta de la OEA, la Comisión se vuelve el órgano principal de la OEA, y su función principal "la de promover la observancia y la defensa de los derechos humanos y de servir como órgano consultivo de la Organización en esta materia"[4]. Tras la adopción de la CADH, la Comisión adoptó una dualidad de función. Siguió fungiendo como un órgano político para los miembros de la OEA que no son parte de la Convención, y adoptó funciones judiciales y cuasi judiciales para los que la adoptaron.

(2) El segundo subsistema, que constituye en la actualidad el núcleo duro del SIDH, aplica a los Estados que se adhirieron a la Convención Americana de Derechos Humanos. Como ya se indicó, dicho instrumento se adoptó en 1969 en San José Costa Rica, y fue pronto complementado por diferentes tratados, entre los cuales el Protocolo de San Salvador (OEA, 1988), que reconoce los derechos económicos, sociales y culturales, y la Convención Belém do Pará (OEA, 1994a), que protege los derechos de las mujeres. Siguiendo a Faúndez (2004), la Convención exhibe un carácter autoejecutorio, lo cual significa que tiene una aplicación directa en el derecho interno de los Estados que la adoptaron, sin necesidad de otras formalidades jurídicas en los ordenamientos receptores. Lo anterior genera un efecto directo para los individuos, que pueden ampararse de los derechos garantizados en la CADH, puesto que los Estados se comprometieron a respetarlos y garantizarlos (Faúndez, 2004: 58)[5]. Los Estados, al ser parte de la Convención, tienen la obligación de reconocer, respetar, prevenir y garantizar los derechos humanos sin discriminación de cualquier índole, lo cual incluye también la protección de los individuos respecto de los actos de agentes no estales.

La Corte Interamericana de Derechos Humanos, creada por la Convención, es el actor clave de este segundo subsistema. Se trata de un tribunal integrado por siete jueces y juezas de

4. Artículo 106 de la Carta de la OEA (1948).

5. A mayor abundamiento, el artículo 2 de la Convención Americana obliga a los Estados a adoptar en su derecho interno todas las medidas necesarias para su plena vigencia.

distintas nacionalidades, electos por un periodo de seis años, con la posibilidad de ser reelegidos una vez. De conformidad con el artículo 1º de su Estatuto, es una institución judicial autónoma, cuyo objetivo es la aplicación e interpretación de la Convención Americana de Derechos Humanos. Para cumplir con esta misión, tiene dos funciones, una de competencia judicial y otra consultiva. Mientras la primera rige únicamente para los Estados que reconocieron su competencia, la segunda es abierta a cualquier Estado miembro de la OEA[6]. Respecto a su función judicial, la Corte recibe los casos individuales sobre violación a derechos humanos que le remite la CIDH. Sobre esta base, emite sentencias que pueden determinar la responsabilidad internacional del Estado por la violación de derechos humanos y, en su caso, establecer medidas de reparación del daño a las víctimas (CNDH, 2016).

B. La laicidad en el marco jurídico del Sistema Interamericano de Derechos Humanos[7]

En realidad, existen muy pocas referencias a un principio de laicidad o de separación en el marco jurídico interamericano. La única mención explícita se encuentra en el preámbulo de la Convención Interamericana contra toda Forma de Discriminación e Intolerancia[8], que reconoce

> Que la coexistencia pacífica entre las religiones en sociedades pluralistas y Estados democráticos se fundamenta en el respeto

---

6. Artículo 64 Convención Americana sobre Derechos Humanos (OEA, 1969).

7. Retomo, en buena medida, parte de un capítulo titulado "El principio de laicidad en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos", en Alaéz Corral, Benito y Díaz Rendón, Sergio, *Modelos de neutralidad religiosa del Estado: experiencias comparadas*, España, Tirant lo Blanch, publicado en 2021.

8. Firmada en La Antigua en Guatemala en 2013 y entrada en vigor en febrero de 2020 (OEA, 2013b).

> a la igualdad y a la no discriminación entre las religiones, y en la clara separación entre las leyes del Estado y los preceptos religiosos. (OEA, 2013b)

La ausencia de referencias explícitas se explica por el hecho de que tradicionalmente las relaciones entre Estado e iglesias se han considerado un asunto doméstico de los Estados, fruto de historias nacionales complejas. Asimismo, los vínculos orgánicos de convivencia entre ambas potestades obedecen a arreglos y compromisos políticos construidos a través del tiempo, aunque existe, como lo he mostrado, una tendencia a la secularización de las constituciones. Asimismo, los sistemas de protección no tienen vocación de uniformizar los modelos institucionales nacionales, sino simplemente plantear los estándares mínimos que deben garantizar los Estados en materia de libertades básicas. De esta manera, más fructífero parece rastrear elementos de laicidad desde un enfoque material, esto es, a partir de los derechos humanos protegidos. Al respecto, resulta útil recordar que tanto la libertad de conciencia y de religión, como la igualdad y no discriminación constituyen los elementos de definición del Estado laico tal como es caracterizado por la Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI (Baubérot, Milot y Blancarte, 2005), mencionado en el primer capítulo. A estos derechos tradicionales es importante sumar los derechos sexuales y reproductivos entendidos como libertades laicas, para enfatizar la cuestión sexual como componente esencial de las discusiones en torno a la laicidad en la actualidad.

1. *Libertad de conciencia y de religión*

La libertad de conciencia y de religión constituye un derecho clásico de los tratados internacionales de derechos humanos y de las constituciones occidentales. Es parte de aquellos "derechos de primera generación", cuya lógica de cuna liberal se entiende como un deber de abstención

que asegura una amplia esfera de autonomía a las personas. El derecho a la libertad de conciencia y de religión ha sido reconocido desde los orígenes del Sistema, en el artículo III de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, bajo el rubro "Derecho de libertad religiosa y de culto". Este artículo señala que "Toda persona tiene el derecho de profesar libremente una creencia religiosa y de manifestarla y practicarla en público y en privado". En la Convención Americana de Derechos Humanos está establecido en el artículo 12, titulado "Libertad de conciencia y de religión", en los términos siguientes:

> 1. Toda la persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de conservar su religión y sus creencias, o de cambiar de religión o de creencias, así como la libertad de profesar y divulgar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado.
>
> 2. Nadie puede ser objeto de medidas restrictivas que puedan menoscabar la libertad de conservar su religión o sus creencias o de cambiar de religión o de creencias.
>
> 3. La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias está sujeta únicamente a las limitaciones prescriptas por la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos o libertades de los demás.
>
> 4. Los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones. (OEA, 1969)

El derecho a la libertad de conciencia y de religión se encuentra también mencionado en otros instrumentos especializados, en particular en la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer

("Convención de Belém do Pará")[9] y en la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas que reconoce distintos derechos en relación con la conservación de las cosmovisiones, la espiritualidad, los usos y costumbres, las formas de organización social, los valores, lenguas, etcétera, a partir de la visión de la libertad religiosa como un derecho colectivo, y un reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derechos con singularidad propia (Arlettaz, 2011: 53). Desde una visión sistémica del derecho internacional de los derechos humanos, es importante mencionar el reconocimiento de la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión de las niñas, los niños y adolescentes, plasmado en la Convención sobre los Derechos del Niño, adoptado el 20 de noviembre de 1989 en el marco de protección de las Naciones Unidas (UNICEF, 2006). No se trata de un tema menor, ya que puede entrar en tensión con el derecho reconocido a los padres a educar a sus hijos de acuerdo con sus convicciones propias. Al respecto, el párrafo segundo del artículo 14 reconoce a los padres un derecho y deber de guiar al niño en el ejercicio de sus derechos, de modo conforme a la evolución de sus facultades (UNICEF, 2006).

2. *Principio de igualdad y no discriminación*

La Convención establece el principio de igualdad ante la ley y el derecho a la igual protección de la ley en su ar-tículo 24. El principio de no discriminación es afirmado en el artículo 1º y prohíbe cualquier distinción basada, entre otros, en motivos de religión.

---

9. El artículo 4º señala que "Toda mujer tiene derecho al reconocimiento, goce, ejercicio y protección de todos los derechos humanos y las libertades consagradas por los instrumentos regionales e internacionales sobre derechos humanos. Estos derechos comprenden, entre otros: [...] j. el derecho a la libertad de profesar la religión y las creencias propias dentro de la ley [...]" (OEA, 1994a).

Al respecto, Arlettaz (2011) señala que el principio de igualdad, en relación con la libertad religiosa, tiene una doble manifestación. La primera se refiere al goce igualitario de la libertad religiosa. Ello es fundamental desde la óptica de la laicidad, puesto que los modelos basados en el reconocimiento oficial de una o varias religiones puede dar paso a condiciones diferenciadas en el ejercicio de la libertad religiosa para las minorías religiosas, o para las personas que no sostienen visiones religiosas del mundo. En segundo lugar, incluye el derecho a no ser discriminado por motivos religiosos: el credo sostenido por una persona no debe afectar la igualdad de los ciudadanos ante la ley (Arlettaz, 2011) ni provocar situaciones de discriminación desde un enfoque material y/o estructural.

La Convención Interamericana contra toda Forma de Discriminación e Intolerancia (OEA, 2013b) contiene elementos útiles en su preámbulo para entender el alcance del derecho a la libertad de conciencia y de religión en condiciones de igualdad. Plantea la obligación para los Estados de fomentar y estimular el respeto y la observancia de los dere-chos humanos sin discriminación, y reconoce la situación de especial vulnerabilidad de ciertos grupos, entre ellos las minorías sexuales, culturales y religiosas. En particular, hace hincapié en una visión interseccional de la discriminación, la cual muestra cómo la superposición de pertenencia a categorías sospechosas –raza, género, orientación sexual, minorías culturales y religiosas, situación económica– multiplica la posibilidad e intensidad de situaciones de discriminación, opresión, subordinación y marginación.

3. *Derechos sexuales y derechos reproductivos*

A nivel internacional, la cuestión de la sexualidad y de la reproducción apareció por primera vez en claves de derechos durante la Conferencia Internacional de Derechos Humanos de Teherán en 1968, donde se estableció el derecho de los padres a decidir sobre el número y espaciamiento de los hijos (NU, 1968). En Bucarest (1974) se definió que dicho derecho pertenecía a las parejas y a los individuos, y un año después,

en México, que el tema debía entenderse desde la perspectiva del derecho a la integridad personal y de las mujeres sobre su capacidad reproductiva. En 1979 fue adoptada en el marco de las Naciones Unidas la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) en la que se establece el concepto de *igualdad formal y sustantiva* entre hombres y mujeres, y el compromiso de los Estados de respetar, promover, proteger y garantizar los derechos de las mujeres en materia de salud, bienestar familiar, atención al embarazo, parto y postparto, planificación familiar, acceso a la información, entre otros (NU, 1979; García Hernández, 2020: 27).

En el ámbito regional, el instrumento jurídico de referencia es la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, adoptada en 1994 y entrada en vigor el año siguiente (OEA, 1994a). Si bien la Convención no menciona explícitamente los derechos sexuales y reproductivos, se ha considerado que están incluidos en otros derechos, en particular el derecho a la vida (art. 4.a), a la integridad física, psíquica y moral (art. 4.), el derecho a no ser sometida a torturas (art. 4.d), a que se respete la dignidad inherente a las mujeres y a la protección de la familia (art. 4.e), así como el derecho a la igualdad de protección ante la ley y de la ley (art. 4.f). Dicha convención protege también el derecho de las mujeres a ser libres de toda forma de discriminación y a ser valoradas y educadas libre de patrones estereotipados de comportamiento y prácticas sociales y culturales basadas en conceptos de *inferioridad* o *subordinación* (art. 6) (García Hernández 2020: 28).

C. La autonomía de las esferas política y religiosa

Como hemos visto, la laicidad se manifiesta principalmente en las herramientas jurídicas del Sistema a través de la protección de la libertad de conciencia y de religión, la igualdad y no discriminación, así como en la garantía de los derechos se-

xuales y reproductivos. Como ya he mencionado, encontramos una referencia más explícita en el preámbulo de la Convención Interamericana contra toda Forma de Discriminación e Intolerancia (OEA, 2013b), que hace hincapié en una dimensión institucional de la laicidad, esto es, la separación que debe regir entre las normas civiles y las prescripciones religiosas. Como es sabido, difícilmente pueden extraerse obligaciones jurídicas de los preámbulos en los tratados internacionales; sin embargo, contienen elementos útiles para entender los contextos y patrones estructurales que se pretenden superar, siendo una guía para la interpretación de los derechos protegidos.

Finalmente, se encuentra otra mención a la laicidad en el Consenso de Montevideo sobre Población y Desarrollo, documento adoptado por 38 países de la región, que contiene una serie de acuerdos para reforzar la implementación de los asuntos de población y desarrollo y dar seguimiento al Programa de Acción de El Cairo. El texto menciona en su preámbulo que "la laicidad del Estado es también fundamental para garantizar el ejercicio pleno de los derechos humanos, la profundización de la democracia y la eliminación de la discriminación contra las personas" (NU, 2014b).

II. Laicidad y derechos humanos en la labor del Sistema

A. Vulneraciones a la libertad de conciencia, de religión y de culto

La CIDH ha estudiado casos de violación a la libertad de conciencia y de religión en diferentes informes de fondo, recomendaciones y soluciones amistosas, especialmente tratándose de situaciones relacionadas con las minorías religiosas y las comunidades indígenas en las Américas. Los primeros casos examinados se inscribían en un contexto de fuerte inestabilidad política en la región. Asimismo, en su informe sobre Chile en 1974, la Comisión señalaba una situación de violaciones sistemáticas a los derechos humanos, entre ellas torturas, per-

secución y detención arbitraria de personas pertenecientes a minorías religiosas (Mosquera, 2017: 338). En 1978 resolvió una primera petición individual en materia de libertad religiosa, relativa a la minoría testigos de Jehová en Argentina. Dos años antes, en 1976, el presidente había ordenado que se cerrara la oficina distrital, así como todas las salas de los testigos de Jehová, al considerar que "La secta en cuestión sostiene principios contrarios al carácter nacional, a las instituciones básicas del Estado y a los preceptos fundamentales de esta legislación" (CIDH, 1978: 1). Unos meses después, algunos fieles de dicha agrupación llevaron el caso ante el Sistema, señalando que la prohibición incluía todas las actividades y la literatura, el cierre de los templos, y que 21 personas testigos de Jehová se encontraban encarceladas (CIDH, 1978). Al ampliar la denuncia poco después, subrayaron que más de 300 niños de edad escolar habían sido desescolarizados, al haber sido expulsados de sus escuelas o al no haber podido inscribirse. También llamaban la atención sobre la detención de alrededor de 200 jóvenes encarcelados por haberse negado a realizar el servicio militar con base en sus creencias religiosas (CIDH, 1978). Ante la negativa del gobierno argentino de responder a la solicitud de la Comisión, ésta resolvió que Argentina había violado el derecho de libertad religiosa y de culto reconocido en la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre. Instó el Estado a restablecer la vigencia de la libertad religiosa y de culto, a derogar el decreto que había ordenado el cierre de los templos y la suspensión de las actividades, a adoptar las providencias necesarias para cesar la persecución contra los testigos de Jehová, así como a informar a la Comisión sobre las medidas tomadas (CIDH, 1978). Dos años después, la Comisión (1980c) refrendó su recomendación en su informe sobre Argentina, en el que dedicó un capítulo específico a la libertad religiosa y de culto. En el vecino Paraguay, la Comisión notó la existencia de una situación similar, al confiscarse a la congregación testigos de Jehová la personalidad jurídica, obstaculizando las prácticas asociadas con su religión (CIDH, 1980a). Durante el noveno periodo ordinario de sesiones de

la Asamblea General de la OEA celebrada de 1979 se aprobó la resolución 444, misma que resolvía:

> 1. Hacer un llamamiento a los Estados miembros para que no impidan el ejercicio del derecho a la libertad de credo y de culto, de conformidad con sus respectivas disposiciones jurídicas, y de acuerdo con la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre.
>
> 2. En lo concerniente a los testigos de Jehová y sus filiales, instar al restablecimiento de su derecho a la libertad de credo y de culto, de conformidad con la precitada Declaración. (OEA, 1979: 87)

En los años ochenta surgió en diferentes países de la región la problemática de las persecuciones religiosas contra ministros del culto, para impedir sus labores de asistencia religiosa y social (Mosquera, 2017: 339). En su informe anual 1978-1980, la Comisión mencionó, respecto a El Salvador, la ejecución de actos que califica de abominables, refiriéndose en particular al asesinato del arzobispo de San Salvador, considerado "una de las figuras que más se ha distinguido por su actitud de defensa de la dignidad de la persona humana y la justicia social" (CIDH, 1980b). La Comisión examinó también el caso del obispo Gerardi, a quien las autoridades prohibieron regresar a su país tras una estancia en el Vaticano, atentando contra su vida (CIDH, 1982). En su informe sobre Cuba en 1983, la CIDH describió un clima de fuertes tensiones entre el régimen castrista y las iglesias, en particular la católica (CIDH, 1983). En 1989 un nuevo caso referente a Guatemala llegó a la Comisión, relativo a la desaparición, tortura y violación de una religiosa estadounidense, sospechosa de actividades subversivas (CIDH, 1996). Respecto a México, la Comisión tomó conocimiento del caso 11.610 en 1999, relativo al interrogatorio al que fueron sometidos tres sacerdotes extranjeros al llegar al territorio nacional. Tras ser privados de su libertad, fueron objetos de un procedimiento sumario de expulsión y prohibición de regresar bajo ninguna calidad migratoria (CIDH, 1999a).

Más recientemente, la CIDH ha empezado a examinar la temática de la objeción de conciencia. En 2005 conoció el caso Alfredo Díaz Bustos vs. Bolivia (CIDH, 2005b), relativo a la presunta discriminación de una persona tes-tigo de Jehová por haberle negado su derecho a la objeción de conciencia en materia militar, cuando la ley boliviana prevé esta posibilidad para los católicos. El Estado boliviano aceptó una solución amistosa, comprometiéndose a entregar la libreta militar de redención a Alfredo Díaz Bustos, así como a incorporar en los anteproyectos normativos reformas a la legislación militar sobre el derecho a la objeción de conciencia respecto al servicio militar (CIDH, 2005b). Otro caso similar ha sido Cristián Daniel Sahli Vera y otros vs. Chile de 2005, que se refería a la negativa de tres jóvenes de 18 años de realizar su servicio militar obligatorio. Alegaban la responsabilidad de Chile por la violación de su derecho a la privacidad e incursión arbitraria en los planes de vida. En este caso, la CIDH no reconoció la responsabilidad internacional de Chile, al concluir que la condición de objetor solo puede ser exigible cuando está prevista por la legislación, condición que no se cumple en Chile (CIDH, 2005a). Cabe mencionar que actualmente, la Comisión está examinando un nuevo caso referente a Bolivia (CIDH, 2020b), respecto a un joven ateo llamado José Ignacio Orías Calvo, al que le fue denegada la condición de objetor de conciencia en materia militar, al argüir Bolivia la falta de legislación explícita en la materia. Tal como en el caso Alfredo Díaz Bustos vs. Bolivia de 2005 (CIDH, 2005b), el peticionario considera afectado su derecho a la no discriminación, puesto que solamente los católicos pueden beneficiarse del derecho a la objeción de conciencia con base en la firma de un concordato entre Bolivia y la Santa Sede. La petición señala que a pesar de que el Estado boliviano se comprometió a incorporar la objeción de conciencia en su legislación militar en el marco de la solución amistosa de Alfredo Díaz Bustos vs. Bolivia, no existe, a 15 años del acuerdo, una regulación adecuada que permita el ejercicio de dicho derecho (CIDH, 2020b).

Otro tema de trabajo de la Comisión ha sido la protección de la libertad religiosa de los pueblos indígenas, la cual ha examinado a detalle en su informe sobre Ecuador de 1997. Al respecto, ha referido que "algunos derechos individuales garantizados por la Convención Americana sobre Derechos Humanos deben disfrutarse en común con los demás miembros de su grupo, como es el caso de los derechos a la libertad de expresión, religión, asociación y reunión" (CIDH, 1997). De esta manera, la libertad religiosa presenta una dimensión colectiva y comunitaria que resulta especialmente importante en el caso de los pueblos indígenas (Arlettaz, 2011: 43). La Comisión vincula la vida religiosa de estas comunidades con el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el cual "reconoce el derecho de los grupos étnicos a la protección de 'todas aquellas características que son necesarias para la preservación de su identidad cultural'" (CIDH, 1997). Concluye que "El respeto por la expresión, religión y cultura indígenas implica disposiciones especiales por parte del Estado para garantizar, por ejemplo, que esté a disposición la educación bilingüe; que los planes de estudio y los materiales reflejen, comuniquen y respeten adecuadamente la cultura de la tribu" (CIDH, 1997).

En su informe anual de 2008, la Comisión expresó su preocupación hacia manifestaciones antisemitas, al examinar la situación de los derechos humanos en Venezuela (CIDH, 2009a). Señaló haber recibido información referente al uso de expresiones discriminatorias en diversos medios de comunicación, así como incidentes con la policía, especialmente respecto al allanamiento irregular de un centro cultural hebraico. Por su lado, el gobierno mencionó la existencia de una "campaña mediática que pretende aparecer al [*sic*] presidente Chávez como antisemita'" (CIDH, 2009a). Tras recordar la relevancia del derecho a la libertad religiosa, la Comisión exhorta al gobierno a adoptar todas las medidas necesarias a fin de garantizar el pleno respeto de la libertad religiosa en su territorio (CIDH, 2009a).

Respecto a la actual situación cubana, la Comisión señala la persistencia de una grave situación de discriminación laboral, destacando que "el gobierno debe adoptar medidas para que en la práctica no sea solicitada información sobre opinión política y religiosa de los trabajadores y que existan garantías para proteger a los trabajadores de discriminación en el acceso al empleo y condiciones de trabajo" (CIDH, 2020c: 110) Recomienda "tomar acciones para prohibir toda discriminación en el acceso al empleo y la conservación del mismo" (CIDH, 2020c: 153). En materia de derecho a la educación, "la Comisión toma nota de la información según la cual las familias no tienen el derecho a transmitir a sus hijas e hijos los contenidos cívicos y las creencias políticas que consideran pertinentes y que si los estudiantes que no comparten las posturas políticas y religiosas del Estado no tienen acceso a la educación. La CIDH recogió información sobre sanciones aplicadas a familias que decidieron educar sus hijos o hijas sin enviarles a escuelas estatales y recibieron castigos por ello" (CIDH, 2020c: 115).

La Comisión examinó también en 2020 el caso 12.865 (CIDH, 2020a), que refiere a la detención arbitraria de Djamel Ameziane durante doce años en la base área de Kandahar y el centro de detención de Guantánamo, en los que fue sometido a torturas y malas condiciones de detención, imputables a Estados Unidos. En su informe 29/20, la CIDH enlista una serie de violaciones a sus derechos humanos, entre los que se encuentra su derecho a la libertad religiosa y de cultos. Enfatiza que el ciudadano argelino ha sido sometido a maltratos y actos degradantes, entre ellos burla, acoso, injerencias individuales y estructurales para impedirle la práctica de su religión, y obligación de presenciar la violación de tabúes como la profanación del Corán (CIDH, 2020a).

Sobre el ejercicio de la libertad de conciencia y de religión, la Corte Interamericana ha señalado simplemente, en una opinión consultiva de 1987, que no puede suspenderse durante los estados de emergencia (COIDH, 1987: 5). En el caso "Instituto de Reeducación del Menor vs. Paraguay", consideró violatorio

de la libertad religiosa obligar a menores de edad en conflicto con la ley a practicar la religión católica (COIDH, 2004: 95). En materia de libertad de creencias y de religión de las poblaciones indígenas, la Corte, en el caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingmo vs. Nicaragua, reconoció los estrechos vínculos entre el territorio y las creencias religiosas, al señalar que "La relación que la Comunidad mantiene con sus tierras y recursos se encuentra protegida bajo otros derechos contemplados en la Convención Americana, tales como el derecho a la vida, la honra y la dignidad, la libertad de conciencia y de religión la libertad de asociación, la protección a la familia y el derecho de circulación y residencia" (COIDH, 2001a: 74)[10]. En el caso Masacre Plan de Sánchez vs. Guatemala, el juez interamericano señaló el derecho a dar una sepultura conforme al propio culto como parte de la libertad religiosa protegida por el artículo 12 de la Convención (Mosquera, 2017).

B. Religión y libertad de expresión

El caso La última tentación de Cristo (Olmedo Bustos y otros) vs. Chile, resuelto el 5 de febrero de 2001, constituye, hasta la fecha, el mayor esfuerzo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos para examinar el derecho a la libertad de conciencia y de religión (COIDH, 2001b). Aunque se resolvió finalmente con base en el derecho la libertad de expresión, no por ello es menos interesante, especialmente si se examina a partir de un criterio de neutralidad y de libertad frente a la religión.

---

10. En el voto razonado conjunto de los jueces Cançado Trindade, Pachecho Góez y Abreu Burelli se retoman las palabras de dos representantes de la Comunidad Mayagna, que señalaron la importancia vital que reviste la relación de los miembros de la comunidad con las tierras que ocupan. "De ahí su caracterización del territorio como *sagrado*, por cobijar no solo los miembros vivos de la comunidad, sino también los restos mortales de sus antepasados, así como sus divinidades." (COIDH, 2001a: 90)

El caso surge en el Chile de finales de los ochenta, en un contexto político, social y cultural fuertemente confesional. En noviembre de 1988, el Consejo de Calificación Cinematográfica prohibió la exhibición de la película *La última tentación de Cristo*, de Martin Scorsese, controvertida película sobre la vida de Jesús, alejada de los dogmas sostenidos por la Iglesia católica. Un grupo de ciudadanos decidió impugnar la decisión, la cual, sin embargo, fue ratificada por la Corte Suprema en 1997 al considerar que el honor de la persona de Jesucristo había sido vulnerado por determinada interpretación artística o filosófica, afectando a su vez la libertad de las personas de autodeterminarse de acuerdo con sus creencias y valores. La Asociación de Abogados por las Libertades Públicas sometió el caso a la CIDH, el cual fue admitido para su examen en mayo de 1998. Los peticionarios alegaban la violación de los derechos a la libertad de conciencia y de religión protegido por el artículo 12 de la CADH, así como a la libertad de pensamiento y expresión amparados por el artículo 13. Su argumento principal era que, al reconocerse como ateos, la censura de la película vulneraba su libertad de conciencia "ya que un grupo de personas de una religión determinada pretendió imponer una visión propia sobre lo que pueden ver los demás ciudadanos" (COIDH, 2001b: 10, párr. 45).

En su informe de fondo sobre el caso, la Comisión argumentó que la prohibición de exhibir la película era incompatible con el artículo 13 de la Convención, el cual señala que el ejercicio de la libertad de pensamiento y de expresión no puede estar sujeto a censura previa. Recordó, asimismo, que el objeto de la norma es proteger y fomentar el acceso a información, a las ideas y expresiones artísticas de toda índole, así como fortalecer la democracia pluralista (COIDH, 2001b: 24, párr. 61). La Comisión enfatizó la obligación de los Estados de no interferir con el acceso a cualquier tipo de información, incluso "la circulación e información y a la exhibición de obras artísticas que puedan no contar con el beneplácito personal de quienes representan la autoridad estatal en un momento dado" (COIDH, 2001b: 24, párr. 61). Finalmente, señaló que, si

bien el rechazo a la exhibición de la película se fundamentó en que supuestamente resultaba ofensiva a la figura de Jesucristo y a las demás personas que lo consideran su modelo de vida, el honor de las personas debe ser protegido sin perjudicar el ejercicio de la libertad de expresión y del derecho de recibir información (COIDH, 2001b: 25, párr. 61).

Igualmente, la CIDH hizo valer que la decisión de prohibir la película se basó en una serie de consideraciones que obstaculizan la libertad de conciencia y de religión de los peticionarios y del resto de los chilenos. Enfatizó que el artículo 12 de la Convención implica una abstención estatal de interferir de cualquier manera en la adopción, el mantenimiento o el cambio de convicciones personales religiosas de las personas, y que el Estado no debe utilizar el poder político para proteger la conciencia de algunos ciudadanos en detrimento de otros. Asimismo, consideró que había dado un trato privilegiado a un credo en perjuicio del libre acceso a la información del resto de las personas, las cuales tienen el derecho a acceder y formarse una opinión sobre la obra. Concluyó que la actuación del Estado chileno constituía una interferencia ilegítima en el derecho de mantener o cambiar las propias convicciones o creencias, es decir, que el Estado había fallado a un deber de neutralidad implícito en el artículo 12 de la Convención (COIDH, 2001b: párr. 74).

El caso fue remitido a la competencia contenciosa de la Corte en enero de 1999. El juez interamericano desestimó la violación al artículo 12 de la Convención, al señalar que no aparecía nítidamente un vínculo entre la censura de la película y el derecho de las personas a conservar, cambiar, profesar o divulgar, con absoluta libertad, su religión o sus creencias. En cambio, la Corte enfocó su argumentación en la violación al artículo 13 de la Convención, que se despliega desde un enfoque individual y social. Respecto al primero, señaló que no se agota en el derecho a hablar o escribir, sino que implica utilizar cualquier medio apropiado para difundir el pensamiento y hacerlo llegar al mayor número de destinatarios. "En este sentido –agregó– la expresión y la difusión del pensamiento y

de la información son indivisibles, de modo que una restricción de las posibilidades de divulgación representa directamente, y en la misma medida, un límite al derecho de expresarse libremente" (COIDH, 2001b: 27, párr. 65). Respecto a la dimensión social, recalcó que el artículo 13 implica el derecho a conocer opiniones, relatos y noticias, y que, para el ciudadano común, es tan importante acceder a la opinión ajena como tener la oportunidad de difundir la propia. De esta manera, el juez concluyó que la decisión del Consejo de Calificación Cinematográfica y su confirmación posterior por la Corte Suprema de Chile constituían una censura previa, contraria al artículo 13 de la Convención (COIDH, 2001b: 29, párr. 73).

La decisión de la Corte llama los comentarios siguientes. Ciertamente, la estrategia argumentativa de la Corte Interamericana de Derechos Humanos fue exitosa, puesto que desembocó en una reforma constitucional que abolió el régimen de censura previa en Chile. Sin embargo, puede considerarse que falló en establecer criterios de interpretación respecto al alcance de las libertades de conciencia y de religión de las personas, así como para determinar el papel que el Estado debe asumir frente a la diversidad de convicciones religiosas, filosóficas o morales imperantes en una sociedad. En cambio, la Comisión asumió una postura más laica, al hacer hincapié en un deber de neutralidad del Estado ante los diferentes credos y opciones filosóficas y éticas que conviven en la sociedad. El argumento principal de la Comisión era que Chile no actuó de manera impar-cial, ya que privilegió una visión –la católica– por encima de otras miradas históricas o artísticas en torno a la vida de Cristo. Dio un trato preferente a dicha religión por encima de otras consideraciones, en particular la valoración de la pluralidad religiosa, filosófica y ética de la sociedad chilena, y el derecho de las personas a acceder a todo tipo de información. Al respecto, es útil recordar que la Constitución chilena de 1980 no da preeminencia a ninguna religión, sino que protege "la libertad de conciencia, la manifestación de todas las creencias y el ejercicio de todos los cultos que no se opongan a la moral, a las buenas costumbres o al orden

público" (BCNC, 2005: art. 19 inciso 6). Por ello son particularmente sorprendentes los argumentos que habían sido esgrimidos en primera instancia por la Corte de Apelaciones de Santiago. En este fallo, el juez había señalado que

> En el filme la imagen de Cristo es deformada y minimizada al máximo. De esta manera, el problema se plantea en si es posible, en aras de la libertad de expresión, deshacer las creencias serias de una gran cantidad de hombres. [...]
>
> Nadie duda que la grandeza de una nación se puede medir por el cuidado que ella otorga a los valores que le permitieron ser y crecer. Si estos se descuidan (o) se dejan manosear como se manosea y deforma la imagen de Cristo, la nación peligra pues los valores en que se sustenta se ignoran. Cuidar la necesidad de información o de expresión tiene una estrechísima relación con la veracidad de los hechos y por eso deja de ser información o expresión la deformación histórica de un hecho o de una persona. (COIDH, 2001b: 31, párr. 78)

Muy disruptiva aparece la utilización del concepto de *veracidad histórica* al referirse a un relato religioso. En esta materia, más que objetividad y veracidad, lo que ha de protegerse es la posibilidad para las personas de adherirse a determinadas creencias y vivir conforme con ellas. En otros términos, el derecho a la libertad de conciencia y de religión garantiza la libertad de conversar o cambiar las creencias, profesarlas y divulgarlas, individual o colectivamente, en público como en privado; no protege la religión en sí, ni sus contenidos dogmáticos. Hacerlo equivaldría a penalizar la blasfemia, algo en profunda contradicción con umbrales mínimos de laicidad e imparcialidad, al cancelar el pluralismo y la libre circulación de las ideas. Al respecto, el juez interamericano, haciendo suyas las palabras de la Corte Europea de Derechos Humanos, recordó en la sentencia que el derecho a la libertad de expresión es válido "no sólo para las informaciones o ideas que son favorablemente recibidas o consideradas como inofen-

sivas o indiferentes, sino también para aquellas que chocan, inquietan u ofenden al Estado o a una fracción cualquiera de la población" (COIDH, 2001b: 28, párr. 69).

Otro comentario que puede hacerse respecto de la sentencia es relativo al derecho a desarrollar libremente las convicciones fundamentales como parte del derecho a la libertad de conciencia y de religión. Si bien el juez interamericano no estimó probado que la prohibición de difusión de la película afectara el derecho a la libertad de conciencia, puede considerarse que esta interpretación es restrictiva, al no tomar en cuenta las condiciones necesarias al desarrollo de las convicciones fundamentales, en particular la garantía de un clima de libertad y pluralismo intelectual y una postura de neutralidad del Estado (Zúñiga Fajuri, 2006), elementos que no fueron valorados por el Estado al prohibir la difusión de la película. Asimismo, es posible pensar que la reticencia de la Corte a sancionar a Chile con base en el derecho a la libertad de conciencia y de religión haya sido motivada por consideraciones prudenciales, al constituir el catolicismo la religión hegemónica de la población de Chile en los años ochenta.

Para concluir este tema, es importante mencionar la Declaración conjunta sobre difamación de religiones y sobre legislación antiterrorista y anti-extremista de diciembre de 2008, firmada por la Relatora Especial de la Organización de Estados Americanos para la Libertad de Expresión. En este documento se expresa la necesaria distinción entre, por una parte, la crítica hacia la religión, las creencias y/o las escuelas de pensamiento, considerada legítima, y por la otra, los ataques individuales basados en la adhesión a ideas y creencias, los discursos de odio y la incitación a la discriminación y a la violencia, que no deben ser tolerados. Igualmente, en dicha declaración se considera positiva la tendencia a abolir las leyes sobre blasfemia, las cuales suelen ser utilizadas para cancelar las críticas hacia líderes religiosos, suprimir los puntos de vista de las minorías religiosas, creyentes disidentes y no creyentes. De esta manera, la Declaración afirma que "Las restricciones

a la libertad de expresión deben limitarse a la protección de intereses sociales y derechos individuales imperativos, y no deben usarse nunca para proteger instituciones particulares ni nociones, conceptos o creencias abstractas, incluidas las de índole religioso" (RELE, 2008).

C. Laicidad y protección de los derechos reproductivos

La protección de los derechos reproductivos se presenta como una agenda en construcción dentro el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, ya sea en el marco del trabajo de la Comisión como en el de la Corte. Recientemente, la Comisión ha organizado diferentes foros en la materia desde la perspectiva de la laicidad, en las que se insistió en la relevancia de la problemática, así como en la necesidad de reforzar la laicidad en la región ante el protagonismo de grupos religiosos conservadores[11].

1. *La labor de la CIDH*

El Sistema empezó a trabajar el tema de los derechos reproductivos en los años noventa, a partir del establecimiento de una Relatoría Especial sobre los Derechos de la Mujer en 1994, reconociendo, de esta manera, la perspectiva de género inherente a la problemática[12].

Siguiendo a Abi-Mershed (2003), las primeras inquietudes que se manifestaron en materia de reproducción a nivel interamericano pueden rastrearse en el primer informe del Relator

11. Véase, en particular: *Audiencia temática* 159 CIDH 2016 (CIDSDR, 2016).

12. La Comisión señaló en su informe "Verdad, Justicia y Reparación" sobre Colombia, 2014, que las mujeres que han sido históricamente marginadas por motivos de raza, etnia, posición económica y edad son quienes más barreras enfrentan en su acceso a información en materia de salud y éstas se agudizan cuando la información versa sobre asuntos relacionados a la salud sexual y reproductiva (CIDH, 2013: párr. 908).

sobre los Derechos de la Mujer en 1997, en el que se mencionaban los altos índices de mortalidad materna en la región como resultado de la falta de atención durante el embarazo y parto, así como a los abortos clandestinos e in-seguros. En la misma época, la CIDH empezó a abordar la temática en sus informes por países, por ejemplo, en los relativos a México de 1998[13], Colombia de 1999 (CIDH, 1999b), Perú de 2000[14] y Guatemala de 2001[15]. En su informe sobre Colombia, externó su preocupación ante el hecho de que "la criminalización del aborto, unida a las técnicas anticuadas y las condiciones antihigiénicas en que se realiza esta práctica, hacen que la misma constituya la segunda muerte materna" en el país (CIDH, 1999b). A lo largo de sus visitas *in loco* y respectivos informes, la Comisión incrementó su atención en la temática, por ejemplo, en el informe sobre Guatemala de 2003 (CIDH, 2003b); Bolivia, 2007 (CIDH, 2007) y 2009 (CIDH, 2009c)[16]; Honduras, 2009 (CIDH, 2009b); Colombia, 2014 (CIDH, 2014b); Honduras, 2015 (CIDH, 2015c); Guatemala, 2015 (CIDH, 2015b) y Honduras, 2019 (CIDH, 2019). En el informe sobre Honduras de 2015, la Comisión instó el

13. La CIDH menciona dos casos de implantación de dispositivos intrauterinos sin el consentimiento de las mujeres (CIDH, 1998: párr. 628).

14. La Comisión externa su preocupación en materia de salud reproductiva en Perú, en particular respecto a las esterilizaciones masivas y a menudo forzadas. La Comisión considera que cuando un programa de planificación familiar pierde su carácter "voluntario" y convierte a la mujer simplemente en un objeto de control para ajustar el crecimiento demográfico, el programa pierde su razón de ser y se transforma en un peligro de violencia y discriminación directa contra la mujer (CIDH, 2000: párr. 26).

15. La Comisión nota que "La capacidad de la mujer de controlar su fecundidad tiene una relación fundamental con su capacidad de gozar de un conjunto de derechos básicos; más específicamente, de proteger su integridad física y planificar su vida familiar con su pareja". Establece un vínculo entre criminalización del embarazo y su carácter inseguro, considerando que representa un grave problema de salud para las mujeres (CIDH, 2001: párr. 34).

16. En particular, se preocupa por la desinformación en materia de derechos sexuales y reproductivos, y la ausencia de perspectiva de género en la materia.

Estado "a revisar sus políticas públicas destinadas a modificar los estereotipos sobre el rol de las mujeres en la sociedad y en la familia, y promover la erradicación de patrones socioculturales que limitan sus opciones para incursionar en la vida laboral, política y económica. Para ello se deben crear mecanismos para empoderar a las mujeres en todo el país". Respecto a la salud, la CIDH recomendó garantizar el acceso a servicios de salud reproductiva sin discriminación, con el fin de garantizar el disfrute de sus derechos sexuales y reproductivos (CIDH, 2015c: párr. 401). En 2019, se mostró preocupada por la criminalización absoluta del aborto y la prohibición del uso, venta y distribución de los anticonceptivos orales de emergencia en el mismo país (CIDH, 2019: párr. 133). Advirtió que la prohibición total del aborto, al imponer una carga desproporcionada en el ejercicio de los derechos de las mujeres, es contraria a las obligaciones internacionales que tiene el Estado de respetar, proteger y garantizar los derechos de las mujeres a la vida, a la salud y a la integridad. (CIDH, 2019: párr. 267).

Respecto a la recepción de peticiones individuales, el primer caso que examinó fue Mamérita Mestanza, en el que Perú reconoció su responsabilidad internacional en el caso de la muerte de una mujer de 32 años, madre de siete hijos, que había sido sometida a una operación de ligadura de trompas sin haber sido informada previamente de las condiciones de la operación, ni evaluada clínicamente (CIDH, 2003a). La Comisión conoció posteriormente el caso Alba Lucía Rodríguez vs. Colombia, relativo a la condena a 42 años y 5 meses de cárcel a una joven campesina de escasos recursos, víctima de violación, por el presunto asesinato de su bebé después de haber nacido. Tras un fallo absolutorio en 2002, el caso dio lugar a una solución amistosa en 2011, en la que el Estado colombiano reconoció haberla sometido a un proceso judicial discriminatorio por razón de género y condición social, comprometiéndose a indemnizar integralmente a la víctima (CIDH, 2014a).

Uno de los casos más emblemáticos que examinó la CIDH en materia reproductiva es sin duda el caso Paulina Ramírez Jacin-

to vs. México, también resuelto mediante solución amistosa. A la edad de trece años, Paulina fue víctima de una violación, a raíz de la cual quedó embarazada. Al buscar terminar con su embarazo en las condiciones previstas por la ley, se enfrentó a una serie de retrasos injustificados, desinformaciones y maniobras intimidatorias que obstaculizaron su decisión de interrumpir su embarazo, obligándola a dar a luz. El expediente muestra claramente cómo diferentes actores religiosos presionaron a la niña, y cómo el director del hospital se negó a proveer el servicio, al considerar que entraba en colisión con sus principios morales (Capdevielle, 2015: 78). En 2007 se firmó una solución amistosa entre las partes, donde se reconoció públicamente la responsabilidad del Estado mexicano, el cual se comprometió a reparar integralmente la víctima y a modificar la legislación para garantizar el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos.

En este caso particular la Comisión abordó la cuestión de las objeciones de conciencia (CIDH, 2011), advirtiendo que muchos profesionales de la salud tienen sus propias convicciones en materia de planificación familiar, anticoncepción de emergencia, esterilización y aborto legal (CIDH, 2011: párr. 93 y 94). Sin embargo, si bien reconoce que tienen derecho a que se respeten sus convicciones religiosas y morales, considera imprescindible encontrar un equilibrio para que se respeten y garanticen los derechos de las personas usuarias de los servicios de salud. En materia de aborto legal, señala que el profesional que se niega a atender a una paciente debe transferirla de inmediato y sin objeción a un colega que pueda realizar el servicio, lo anterior, para no generar barreras en el acceso a los servicios (CIDH, 2011: párr. 95).

En 2010, la Comisión otorgó medidas cautelares a favor de "Amelia", una mujer nicaragüense embarazada, diagnosticada con cáncer y a quien se le negó un tratamiento de quimioterapia o radioterapia, ante la alta posibilidad de que le provocara un aborto. La CIDH exhortó Nicaragua a adoptar las medidas necesarias para que Amelia recibiera un tratamiento adecuado para combatir su enfermedad. Finalmente, cabe mencionar el

asunto de Mainumby vs. Paraguay de 2015, referente de una niña de diez años, embarazada a consecuencia de violencias sexuales. La CIDH consideró que la situación de Mainumby reunía los requisitos de gravedad, urgencia e irreparabilidad necesarios para la adopción de medidas cautelares, por lo cual solicitó a Paraguay proteger su vida e integridad, proveer su acceso a un tratamiento médico adecuado a su situación, y asociarla a todas las decisiones sobre su salud para garantizar de modo integral su salud sexual y reproductiva (CIDH, 2015a).

2. *El caso Artavia Murillo vs. Costa Rica: una sentencia científica y laica*

Artavia Murillo vs. Costa Rica (COIDH, 2012a) se presenta como el caso emblemático resuelto por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en materia de derechos reproductivos. Si bien refiere en específico a la prohibición de la técnica de reproducción asistida conocida como fecundación *in vitro* (FIV), arroja criterios fundamentales para la interpretación del artículo 4° de la CADH en materia de protección de la vida prenatal y su compatibilidad con el derecho de las mujeres a controlar su fecundidad.

Los hechos fueron los siguientes. En el año 2000, la Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia de Costa Rica declaró inconstitucional el decreto que regulaba la FIV, al considerar que dicha técnica conllevaba una alta tasa de pérdida embrionaria, resultando en una violación del derecho a la vida de los no nacidos. La anulación del decreto tuvo como consecuencia la prohibición de dicha técnica en el país, dejando desprotegidas a varias parejas que se en-contraban en tratamiento para lograr un embarazo. Nueve parejas llevaron el litigio ante la CIDH en 2001, la cual remitió el caso a la Corte Interamericana, que lo resolvió el 28 de noviembre de 2012, reconociendo la vulneración de los derechos de las y los quejosos a la integridad física en relación con la autonomía reproductiva, el derecho a la vida privada y familiar, el derecho

a la no discriminación, así como el derecho a beneficiarse de los avances de los progresos científicos y técnicos (COIDH, 2012a).

La infertilidad, señala la sentencia, puede ser definida como la imposibilidad de alcanzar un embarazo luego de haber mantenido relaciones sexuales sin protección durante doce meses o más. Se estima que alrededor del 10% de las mujeres en edad reproductiva padece esta condición (COIDH, 2012a: párr. 62). En las últimas décadas se han desarrollado diferentes técnicas de reproducción asistida, entre las cuales destaca la FIV, procedimiento mediante el cual los óvulos de la mujer son removidos de sus ovarios, fertilizados con esperma en laboratorio, para después ser devueltos a su útero, mejorando considerablemente las posibilidades de lograr el embarazo (COIDH, 2012a: párr. 64). La Corte nota que el primer nacimiento de un bebé producto de la FIV ocurrió en 1978, y que hoy en día, aproximadamente cinco millones de personas nacieron en el mundo gracias a dicho tratamiento (COIDH, 2012a: párr. 66). Respecto a su prohibición en Costa Rica, la Corte Interamericana menciona algunos argumentos esgrimidos por la Corte Suprema, en particular un porcentaje de malformaciones derivados de nacimientos por FIV mayor al registrado por la fecundación natural, una reglamentación de difícil implementación y control por el Estado, y sobre todo que "la vida humana se inicia desde el momento de la fecundación, por lo tanto, cualquier eliminación o destrucción de concebidos –voluntaria o derivada de la impericia del médico o de la inexactitud de la técnica utilizada– resultaría en una evidente violación al derecho a la vida" (COIDH, 2012a: párr. 71)[17].

17. Sobre este particular, la Sala Constitucional detalló que "Cuando el espermatozoide fecunda el óvulo esa entidad se convierte en un cigoto y por ende en un embrión. La más importante característica de esta célula es que todo lo que le permitirá evolucionar hasta el individuo ya se encuentra en su lugar; toda la información necesaria y suficiente para definir las características de un nuevo ser aparecen reunidas en el encuentro de los veintitrés cromosomas del espermatozoide y los veintitrés cromosomas del

El punto de inicio de la exposición del juez interamericano es la determinación de los derechos reproductivos protegidos por la Convención Americana, derivados del derecho a la vida privada y familiar, el derecho a la integridad personal en relación con la autonomía personal, la salud reproductiva, el derecho a gozar de los beneficios del progreso científico y tecnológico, así como el principio de no discriminación (COIDH, 2012a: 43-49). La Corte señala que la decisión de tener o no hijos pertenece a las personas, de acuerdo con su derecho a escoger sus opciones vitales y convicciones, sin injerencia del Estado y de terceros (COIDH, 2012a: párr. 142, 143). Al respecto, insiste en que la protección a la vida privada abarca múltiples dimensiones relacionadas con el derecho a la autonomía personal, y que la maternidad forma parte esencial de un derecho al libre desarrollo de la personalidad de las mujeres. Considera, asimismo, que la decisión de tener o no hijos es parte del derecho a la vida privada, lo cual incluye la decisión de ser madre o padre en el sentido genético o biológico (COIDH, 2012a: párr. 143). Recuerda que la salud no reside simplemente en la ausencia de afecciones o enfermedades, sino un estado de completo bienestar físico, mental y social (COIDH, 2012a: párr. 148), siendo la salud reproductiva una de sus aristas. Al respecto, define aquella como "el conjunto de métodos, técnicas y servicios que contribuyen a la salud y al bienestar reproductivo, al evitar y resolver los problemas relacionados con la salud reproductiva" (COIDH, 2012a: párr. 149)[18].

---

ovocito. [...] Al describir la segmentación de las célu-las que se produce inmediatamente después de la fecundación, se indica que en el estadio de las tres células existe un minúsculo ser humano y a partir de esta fase todo individuo es único, rigurosamente diferente de cualquier otro. En resumen, en cuanto ha sido concebida, una persona es una persona y estamos ante un ser vivo, con derecho a ser protegido por el ordenamiento jurídico" (CSJCR, 2000; COIDH, 2012a: párr. 73).

18. Se trata de la definición utilizada en la Plataforma de Acción de Beijing (NU, 2014a).

Ahora bien: tras haber comprobado la existencia de una restricción causada por la decisión de la Corte Suprema de Costa Rica en el acceso de las parejas a sus derechos reproductivos, el juez interamericano considera imprescindible examinar el argumento de acuerdo con el cual el embrión es titular del derecho a la vida desde el momento de la concepción, fundamento de la prohibición de la FIV (COIDH, 2012a: párr. 157-162). Para ello, la Corte procede a examinar el artículo 4.1 de la CADH, el cual establece que "Toda persona tiene derecho a que se respete su vida. Este derecho estará protegido por la ley y, en general, a partir del momento de la concepción" (COIDH, 2012a: párr. 175). Considera determinantes las palabras *persona*, *vida*, *en general* y *concepción*, por lo que procede a su examen con base en cuatro marcos de interpretación: el sentido corriente de los términos, el enfoque sistemático e histórico, la perspectiva evolutiva, y el objeto y fin del tratado (COIDH, 2012a: párr. 173).

Respecto a la interpretación de acuerdo con el sentido común de los términos, la Corte señala que la expresión *persona* debe ser valorada en conexión con las palabras *concepción* y *ser humano* en el contexto científico actual. En la materia, señala la existencia de dos corrientes principales: la primera entiende la concepción como el momento de encuentro entre el óvulo y el espermatozoide, esto es, como un sinónimo de fecundación; la segunda identifica la concepción con el momento en que el óvulo fecundado se implanta en el útero de la gestante (COIDH, 2012a: párr. 180). La distinción es importante, puesto que, en el primer caso, el embrión se conceptualiza como un ente autónomo respecto al cuerpo de la madre, criterio que se vuelve fundamental en el marco de una FIV. En el segundo caso, se excluye hablar de concepción si el producto no está conectado al sistema circulatorio materno, el cual le permite acceder a todos los elementos necesarios para su desarrollo (COIDH, 2012a: párr. 180).

Incrementando el grado de tecnicidad, la Corte señala que más allá del término de concepción, debe examinarse la expresión *ser humano*, lo cual, considera, se confunde con la

pregunta relacionada con el inicio de la vida humana. En este punto también, el Tribunal identifica varias posturas: (1) el inicio de la vida humana empieza desde la fecundación, siendo el cigoto, desde esta perspectiva, la primera manifestación corporal de un ser en continuo desarrollo, al contener todos los elementos genéticos necesarios a la formación de una nueva persona; (2) la nueva vida humana surge en el momento de la implantación del cigoto a la pared uterina de la mujer y (3) solamente puede hablarse de *ser humano* cuando empieza a desarrollarse el sistema nervioso (COIDH, 2012a: párr. 183). Más que decantarse por una u otra, la Corte subraya que la cuestión del inicio de la vida puede valorarse desde diferentes perspectivas –biológica, médica, ética, moral, filosófica o religiosa– y, por lo tanto, que no existe una definición consensuada en la materia. Sin embargo, señala que las posturas que confieren atributos metafísicos a los embriones no pueden prevalecer sobre otras, ya que de lo contrario implicaría imponer un tipo de creencias específicas a personas que no las comparten (COIDH, 2012a: párr. 185). En definitiva, considera que la concepción no puede entenderse si se excluye el cuerpo de la gestante, ya que, de lo contrario, el embrión no tiene posibilidades algunas de desarrollo (COIDH, 2012a: párr.187).

Ahora bien: el argumento sistemático, nota el Tribunal, refiere a una interpretación de las normas como una unidad, cuyo alcance y significado debe fijarse en función de su sistema de pertenencia, esto es, el Derecho Internacional de los Derechos Humanos (COIDH, 2012a: párr. 191). Respecto a la pregunta de si el embrión es considerado persona en los diferentes instrumentos de derechos humanos, señala que diferentes comités privilegian la vida de la madre por encima de la protección jurídica del producto. Por ejemplo, el Comité de Derechos Humanos, en sus recomendaciones e informes sobre los Estados, ha considerado que se viola el derecho a la vida de las madres cuando las leyes que restringen el aborto las orillan a recurrir a abortos inseguros, exponiéndose a la muerte (COIDH, 2012a: párr. 226). La COIDH (2012a: párr. 227) retoma también la postura del CEDAW, que ha señalado,

en diferentes ocasiones, que los derechos a la igualdad y no discriminación exigen privilegiar las vidas de las mujeres sobre el interés de proteger la vida en formación. El juez interamericano concluye, tras haber examinado de manera histórica y sistemática el sistema universal, europeo, interamericano y africano, que no es posible sostener que el embrión ha de ser valorado como una persona en el sentido del artículo 4º de la Convención americana (COIDH, 2012a: párr. 244).

De la perspectiva evolutiva se desprende la obligación para los tribunales de interpretar los tratados de derechos humanos como instrumentos vivos, de acuerdo con los contextos y condiciones de vida actuales (COIDH, 2012a: párr. 245). Sobre esta base, la Corte constata que las tendencias de regulación van en el sentido de distinguir el estatus jurídico del no nacido y de las personas nacidas, y que, en el ámbito regional, Costa Rica es el único país que prohíbe las técnicas de reproducción *in vitro* (COIDH, 2012a: párr. 254). Respecto al principio de interpretación más favorable y el objeto y fin del tratado, considera que "[…] la cláusula 'en general' tiene como objeto y fin de permitir que, ante un conflicto de derechos, sea posible invocar excepciones a la protección del derecho a la vida desde la concepción" (COIDH, 2012a: párr. 258). Así las cosas, la COIDH es clara en afirmar que el derecho a la vida no es un derecho absoluto, y que su alegación no puede justificar la cancelación de otros derechos protegidos en la Convención (COIDH, 2012a: párr. 258).

Sobre la proporcionalidad de la medida de protección al derecho a la vida del embrión, la Corte consideró que la prohibición de la FIV impactó de manera negativa en la intimidad de las personas, ya que obligó a las personas afectadas a exponer aspectos de su vida privada (COIDH, 2012a: párr. 279). Agregó que dicha afectación tuvo un impacto diferenciado en relación con la situación de discapacidad y de género, así como con la situación económica de las personas, obligando a varias parejas a viajar a otros países para lograr un embarazo (COIDH, 2012a: párr. 284). En lo referente a la temática de la pérdida embrionaria, la Corte consideró suficiente constatar

que el fenómeno existe tanto en los embarazos naturales como en los que se realizan mediante FIV (COIDH, 2012a: párr. 309). Debido a lo anterior, concluye que la prohibición absoluta de la FIV en Costa Rica afecta de manera desproporcionada los derechos de las personas a la integridad personal, libertad personal, vida privada, intimidad, autonomía reproductiva y el derecho a fundar una familia, mientras que el impacto en la protección del embrión es muy leve. Concluye que la protección de la vida prenatal es gradual e incremental (COIDH, 2012a: párr. 315) y solo puede llevarse a cabo mediante los derechos de las mujeres.

Destaca en la argumentación del juez interamericano la movilización de un repertorio de corte científico y laico. Pese a que el principio de laicidad no está mencionado explícitamente en la sentencia, transparece en la robusta protección que ofrece respecto a la autonomía de las personas, en su vertiente reproductiva particularmente, así como en la activación del derecho al libre desarrollo de la personalidad, que refiere a la no injerencia del Estado y de otros actores respecto a la toma de decisiones fundamentales y opciones de vida. A mayor abundamiento, la Corte es contundente al afirmar que posturas religiosas o filosóficas particulares –en este caso, las que dotan de características metafísicas a los embriones– no pueden ser impuestas a toda la ciudadanía (COIDH, 2012a: párr. 185). Asimismo, si bien no refiere al carácter confesional de la decisión de la Corte Suprema de Costa Rica, es perfectamente consciente de la pugna y de lo que se está en juego respecto a las diferentes visiones que existen en torno al inicio de la vida humana. De esta manera, y siguiendo a Ingrid Brena (2013: 801), la sentencia se caracteriza por su espíritu democrático y laico ya que, tras haber escuchado las diferentes voces del debate, falló a favor de una postura que permite la inclusión de todas las convicciones y planes de vida, los cuales solo pueden convivir en el marco de un Estado alejado de las posiciones dogmáticas y garante del pluralismo. Por lo anterior, "Artavia Murillo" presenta una primera lectura laica de los derechos humanos y proyecta la idea de que las convicciones morales

particulares no pueden fungir como criterio de interpretación de los derechos humanos (Capdevielle y Medina Arellano, s. a.). Esta línea argumentativa será reiterará de manera contundente en su opinión consultiva 24/17, examinada más adelante.

Para concluir, es importante notar que el interés de la sentencia va más allá del examen de las técnicas de reproducción asistida, ya que plantea criterios fundamentales para examinar la cuestión de la protección jurídica de la vida prenatal y de los derechos reproductivos de las personas, en particular de las mujeres. Basándose en el método de interpretación histórica y sistemática, la Corte descartó que los tratados de derecho internacional pudieran servir de base para argumentar que el embrión y el feto han de entenderse como personas dotadas de derechos humanos. Asimismo, ha sido enfática en considerar que la cuestión del inicio de la vida humana no puede desvincularse de la gestante, por lo que la protección absoluta de la vida prenatal es incompatible con los demás derechos humanos protegidos. Aunado a lo anterior, consideró que la protección de la vida humana es gradual e incremental, y que el artículo 4.1 admite excepciones a la regla general de proteger la vida desde el momento de la concepción. Si lo anterior no significa que la Corte se posicione a favor de la legalización del aborto, puede sostenerse que no considera esta posibilidad en contradicción con la Convención Americana de los Derechos Humanos. Al respecto, la sentencia menciona el caso Baby Boy vs. Estados Unidos, examinado por la CIDH en 1981, en que se resolvió que los fallos que legalizaron la interrupción del embarazo en las primeras semanas de gestación eran compatibles con la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre (CIDH, 1981).

D. Religión, laicidad y derechos de las personas LGBTI

Durante las dos últimas décadas, la problemática en torno a la protección de los derechos de las personas LGBTI se ha

vuelto central en las labores del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Lo anterior se tradujo en la adopción de resoluciones e informes, así como por el examen de casos concretos por la Comisión y en un importante pronunciamiento de la Corte en el marco de una opinión consultiva.

1. *La separación de las esferas secular y religiosa en la labor de la Corte*

La opinión consultiva 24/17, realizada a solicitud de Costa Rica en 2017 (COIDH, 2017), constituye un pronunciamiento de referencia de la Corte Interamericana respecto a los derechos de las personas LGBTI. Se puede leer como la culminación del trabajo de la COIDH en la materia, la cual examinó diferentes casos en el marco de su función contenciosa. Destacan, en particular, los asuntos Atala Riffo vs. Chile (COIDH, 2012b), Duque vs. Colombia (COIDH, 2016a), Flor Freire vs. Ecuador (COIDH, 2016b), así como Ramírez Escobar vs. Guatemala (COIDH, 2018).

El caso Atala Riffo de 2012 ha sido clave, puesto que dejó plasmado en la jurisprudencia de la Corte que la orientación sexual de las personas es una categoría protegida por la Convención Americana de Derechos Humanos. Al respecto, la Corte señaló que si bien dicha condición no aparece explícitamente en las categorías prohibidas enumeradas por el artículo 1.1 de dicho tratado, está amparada bajo el rubro "otra condición social", por lo cual no debe ser objeto de discriminación (COIDH, 2012b: párr. 91). En este caso, la Corte ponía en examen una decisión de la justicia chilena que retiraba la custodia de las tres hijas de una madre divorciada, que vivía ahora en pareja con otra mujer. En su argumentación, el juez interamericano afirmó que el derecho a ser protegido de la discriminación por la orientación sexual no se limita a la condición de ser homosexual, sino que incluye su expresión y las consecuencias necesarias en el proyecto de vida de las personas (COIDH, 2012b: párr. 133). Consideró, asimismo, que exigir a la quejosa que limitara sus opciones de vida a la

responsabilidad principal de crianza de sus hijas implicaba utilizar una concepción tradicional sobre el rol social de las mujeres como madres y limitaba de manera injusta un aspecto esencial de su personalidad (COIDH, 2012b: párr. 140). En contra del argumento esgrimido por la justicia chilena de que las hijas pudieran sufrir una discriminación social debido a la peculiar conformación de su núcleo familiar, la Corte señaló que la persistencia de estereotipos y prejuicios en la sociedad no constituye una razón válida para restringir los derechos de la señora Atala Riffo, ni puede entenderse como un daño al interés superior del niño, el cual no puede apreciarse *in abstracto* sino a partir del examen de la situación concreta (COIDH, 2012b: párr. 97 y ss.). Sobre esta base argumentativa, la Corte consideró que el Estado chileno había vulnerado los derechos a la igualdad y no discriminación, a la vida privada y a la vida familiar, así como a los derechos procesales de la víctima.

Ahora bien: como he adelantado, Costa Rica presentó una solicitud de opinión consultiva a la Corte Interamericana de Derechos Humanos en mayo de 2016, en torno a dos temáticas que se relacionan con derechos de las personas LGBTI. La primera versaba sobre el reconocimiento del derecho a la identidad de género, y en particular sobre las solicitudes de cambio de nombre y de sexo de las personas *trans* en los documentos administrativos. La segunda era relativa al reconocimiento de los derechos patrimoniales derivados de un vínculo entre personas del mismo sexo, cuestión que la Corte examinó en el marco general de la posibilidad, para las parejas del mismo sexo, de acceder a la institución del matrimonio civil y de gozar de las protecciones asociadas con el reconocimiento jurídico de la familia.

En primer lugar, el juez interamericano propuso un "glosario" de la problemática de los derechos de las personas LGBTI, el cual consideró pertinente en el marco de una "dinámica conceptual sumamente cambiante y en constante revisión" (COIDH, 2017: párr. 30). Es puntual en señalar que el término "sexo" se refiere a las diferencias biológicas entre el hombre y la mujer, mientras que el "género" se refiere a las identidades, las funciones y los atributos construidos socialmente de la

mujer y el hombre y al significado social y cultural atribuido a las diferencias biológicas (COIDH, 2017: párr. 32). Igualmente, desglosa diferentes expresiones y vocablos asociados con la problemática –por ejemplo, "sistema binario del género/sexo", "identidad" y "expresión de género", "cisnormatividad", etcétera– apoyándose en documentos de la Organización de los Estados Americanos y de diferentes organismos del sistema de protección universal de los derechos humanos (COIDH, 2017: párr. 32).

La Corte Interamericana prosiguió con una exposición del contexto en que se encuentran las personas pertenecientes al colectivo LGBTI, quienes "han sido históricamente víctimas de discriminación estructural, estigmatización, diversas formas de violencia y violaciones a los derechos fundamentales" (COIDH, 2017: párr. 33). Al respecto, el juez interamericano activó en un concepto robusto de igualdad y no discriminación, que puede ser examinado en tres niveles de análisis: una dimensión formal, material y estructural. Siguiendo la clasificación conceptual de Christian Courtis, el primero refiere a la existencia, dentro de los ordenamientos jurídicos, de disposiciones que establecen abiertamente distinciones ilegítimas entre las personas con base en motivos prohibidos, teniendo como efecto la exclusión o restricción al ejercicio de un derecho (Courtis 2006: 233). El segundo nivel de análisis es la discriminación de hecho, de facto o invisible, que opera en disposiciones jurídicas aparentemente neutras, pero cuyos resultados derivan en la exclusión o discriminación de personas pertenecientes a diferentes colectivos (Courtis 2006: 233). Finalmente, el tercero se enfoca en la dimensión estructural o sistémica de la discriminación. Esta mirada hace hincapié en la presencia, en las bases culturales, políticas, religiosas, etcétera, de una sociedad, de estereotipos y representaciones colectivas que propician y amparan las dos otras formas de discriminación.

En su opinión, la Corte reconoce la persistencia de discriminaciones hacia la comunidad LGBTI en estas diversas manifestaciones. A nivel formal, subraya la persistencia de "de leyes y políticas estatales que tipifican la homosexualidad,

los prohíben ciertas formas de empleo y les niegan acceso a beneficios" (COIDH, 2017: párr. 39). Desde un enfoque material y estructural, enfatiza una situación generalizada de estigma social, exclusión y prejuicios, que se evidencia en el trabajo, en el hogar, la escuela y las instituciones de salud (COIDH, 2017: párr. 39), reconociendo que las personas pertenecientes a minorías sexuales "han sido víctimas de discriminación estructural, estigmatización, diversas formas de violencia y violaciones a sus derechos fundamentales." (COIDH, 2017: párr. 33). Hace hincapié, además, en que las personas bisexuales, transgénero, mujeres lesbianas y jóvenes LGBTI se encuentran particularmente expuestos en el ámbito familiar y comunitario" (COIDH, 2017: párr. 36), señalando que la estigmatización se aplica en muchos casos "al amparo de la cultura, la religión y la tradición" (COIDH, 2017: párr. 40) y que se ve exacerbada por otros factores, tales como el sexo, el origen étnico, la edad, la religión, así como factores económicos (COIDH, 2017: párr. 41).

Es interesante detenernos un momento en el elemento religioso y en su doble dimensión. Al respecto, la Corte considera que las creencias religiosas sostenidas por las personas y los grupos pueden ser una causa de discriminación, pero también un pretexto para discriminar. En otras palabras, una persona puede ser víctima de discriminación debido a la religión que profesa, pero también puede discriminar a otras, con base en una serie de estereotipos y prejuicios que operan a partir de posturas e interpretaciones de índole confesional, filosófica o moral. Respecto a la persistencia de dichos prejuicios culturales, religiosos y tradicionales, el juez es enfático en señalar que es obligación de los Estados erradicarlos y promover en la sociedad "un sentido de empatía por la orientación sexual y la identidad de género como parte inherente de toda persona [...] para promover una mentalidad abierta y el respeto de la diversidad biológica de los seres humanos" (COIDH, 2017: párr. 40). Finalmente, la Corte concluye este primer acercamiento señalando que

> la falta de un consenso al interior de algunos países sobre el respeto pleno por los derechos de ciertos grupos o personas, que se distinguen por su orientación sexual, su identidad de género o su expresión de género, reales o percibidas, no puede ser considerado como [*sic*] un argumento válido para negarles o restringirles sus derechos humanos o para perpetuar y reproducir la discriminación histórica y estructural que estos grupos o personas han sufrido (COIDH, 2017: párr. 83).

Este criterio es fundamental y respalda una lectura contramayoritaria de los derechos humanos, orientada a proteger los derechos de las personas LGBTI, en el marco de sociedades poco tolerantes respecto a la diversidad sexual. Se distancia también de una posible doctrina del margen de apreciación de los Estados, respecto a temas controversiales y de alta sensibilidad religiosa y moral.

Ahora bien: sobre la primera vertiente de la consulta –el derecho a la identidad de género y los procedimientos de cambio de nombre–, la Corte recuerda que la dignidad de la persona humana es base para el reconocimiento de su autonomía y de la inviolabilidad de su vida privada y familiar (COIDH, 2017: párr. 86). Considera, asimismo, que la posibilidad de cambiar de nombre, adecuar su imagen, y rectificar la mención al sexo o género en los registros y documentos de identidad deriva de los derechos al nombre, al reconocimiento de la personalidad jurídica, el derecho a la libertad y a la vida privada, protegidos por la Convención (COIDH, 2017: párr. 116). Si bien los Estados cuentan con la posibilidad de establecer y decidir sobre los procedimientos idóneos para permitir a las personas adecuar su identidad de género autopercibida con sus documentos de identidad, señala que aquellos deben ser integrales, confidenciales, basados exclusivamente en el consentimiento libre e informado del solicitante, sin que se pueda exigir requisitos como certificaciones médicas y/o psicológicas, además de no ser supeditados a la acreditación de operaciones quirúrgicas y/o hormonales (COIDH, 2017: párr. 161).

Respecto a la protección jurídica de las parejas del mismo sexo, la Corte estimó que no existe ninguna disposición, en las diferentes herramientas del sistema regional de protección, que permita excluir a las parejas homosexuales de la categoría de familia (COIDH, 2017: párr. 174). Sobre este particular, apuntó que dicha categoría ha variado y evolucionado conforme al cambio de los tiempos, tomando como ejemplo el matrimonio, antaño considerado la única forma legítima de formar una familia (COIDH, 2017: párr. 177). Asimismo, el juez enfatizó que "una familia también puede estar conformada por personas con diversas identidades de género y/o orientación sexual" (COIDH, 2017: párr. 179). Argumentó que si bien es cierto que el artículo 17.2 de la Convención reconoce "el derecho del hombre y la mujer a contraer matrimonio y fundar una familia", esa formulación no plantea una definición restrictiva de cómo debe entenderse el matrimonio o fundarse una familia (COIDH, 2017: párr. 182). Precisó que crear una institución que produce los mismos efectos y que habilita los mismos derechos que el matrimonio, pero que no lleva ese nombre, carece de cualquier sentido, "salvo el de señalar socialmente a las parejas del mismo sexo con una denominación que indique una diferente sino estigmatizante, o por lo menos como una señal de subestimación" (COIDH, 2017: párr. 224).

En sus conclusiones, la Corte insiste en que, en ocasiones, la oposición al matrimonio de las personas del mismo sexo está basada en convicciones religiosas o filosóficas particulares, las cuales gozan de situación mayoritaria entre la población. Si bien reconoce que la religión tiene una importancia fundamental en la vida y para la dignidad de los creyentes, es contundente en señalar que las creencias y convicciones no pueden ser utilizadas como parámetro de convencionalidad, ni condicionar el alcance de los derechos de los seres humanos. Movilizando el registro de la laicidad, afirmó que "es así como en sociedades democráticas debe existir coexistencia mutualmente pacífica entre lo secular y lo religioso; por lo que el rol de los Estados y de esta Corte, es reconocer la esfera en

la cual cada uno de estos habita, y en ningún caso forzar uno en la esfera de otro" (COIDH, 2017: párr. 223).

Por primera vez, la Corte menciona la importancia de un principio de laicidad para la vigencia de los derechos humanos, al considerar que la separación entre la esfera religiosa y la esfera civil es una condición necesaria de las sociedades democráticas. Lo anterior es fundamental para una reformulación del Estado laico en materia de derechos, al hacer hincapié, ya no en los particulares modelos de relaciones Estado-iglesias –recuérdense el carácter confesional de Costa Rica–, sino en su visión material, esto es, la existencia de un ordenamiento jurídico garante de los derechos de todas las personas, basado en una separación entre las leyes civiles y las prescripciones religiosas.

2. *Derechos LGBTI en los trabajos de la Comisión*

El informe *Avances y desafíos hacia el reconocimiento de las personas LGBTI en las Américas* (CIDH, 2018) publicado en 2018 por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos constituye un documento de referencia para el diagnóstico y el avance de los derechos de las minorías sexuales en la región. En dicho informe la Comisión reconoce que, si bien se han identificado avances en materia de pro-tección a los derechos de las personas LGBTI, no dejan de persistir situaciones de discriminación y violencia hacia este colectivo (CIDH, 2018: párr. 14). Se muestra preocupada, en particular, por la progresión de sectores que califica de antiderechos, los cuales han logrado permear los poderes del Estado, situación que se ha traducido en la adopción de leyes y medidas estatales contrarios a los derechos humanos (CIDH, 2018: párr. 15). Nota, al respecto, que "La discriminación contra las personas LGBTI, o aquellas percibidas como tales, está estrechamente vinculada con la existencia de prejuicios sociales y culturales arraigados en las sociedades del continente americanas" (CIDH, 2018: párr. 55). Reitera, citando el caso Atala Riffo y Niñas vs. Chile (COIDH, 2012b), que la orientación sexual, la identidad y expresión

de género, real o percibida, son categorías protegidas por la CADH, y que el reconocimiento y la protección de los derechos humanos no puede ser supeditada a la aceptación social (CIDH, 2018: párr. 32).

Respecto a los factores culturales y a la presencia de grupos conservadores, la CIDH nota con preocupación fenómenos de rechazo y resistencia a la utilización de políticas públicas y materiales relativos a la perspectiva de género. Resalta, asimismo, que "la perspectiva de género no es una 'teoría', mucho menos una 'ideología', sino que nada más es que [*sic*] 'una herramienta clave para combatir la discriminación y la violencia contra las mujeres y contra las personas con orientaciones sexuales e identidades de género diversas" (CIDH, 2018: párr. 63). Lo anterior es importante puesto que, de acuerdo con la Comisión, algunos grupos propagan la falsa información que la categoría analítica "género" hace parte de un discurso ideológico orientado a destruir la familia tradicional, la religión y la sociedad (CIDH, 2018: párr. 66). La Comisión es enfática al señalar que

> los derechos humanos de las personas LGBTI son una parte inalienable de los derechos humanos y que la libertad de religión o creencia no puede aducirse para justificar la discriminación contra personas de orientación sexuales, identidades y expresiones de género diversas o no normativas, o cuyos cuerpos varían del estándar corporal femenino y masculino que no condicen con las expectativas dictadas por sus dogmas religiosos (CIDH, 2018: párr. 67).

Posteriormente, la Comisión hace hincapié en diferentes situaciones nacionales en las que el activismo antiderechos de agrupaciones religiosas se presenta como un factor de agravación de la situación de los derechos humanos de las personas LGBTI. Asimismo, respecto a Belice, la CIDH nota con preocupación que la declaración de inconstitucionalidad de la ley que penalizaba las relaciones homosexuales ha sido objeto de apelación por parte del gobierno y de la Iglesia católica en 2016 (CIDH, 2018: párr. 242). En Bolivia, menciona

que se llevaron a cabo diferentes acciones a nivel nacional en contra de la aprobación de una Ley de Identidad de Género, lideradas por Iglesia católica y diferentes iglesias evangélicas, alegando la injerencia de una "ideología de género" (CIDH, 2018: párr. 255). En relación con Brasil, la Comisión nota que se retiraron los términos "identidad de género" y "orientación sexual" de un documento de orientación curricular a nivel nacional, debido a la presión de diferentes sectores políticos y religiosos que lideraron una iniciativa titulada *Escola sem partido*, cuya finalidad era, de acuerdo con sus promotores, desalentar el adoctrinamiento ideológico en las escuelas (CIDH, 2018: párr. 251). Colombia, subraya la Comisión, padece una problemática educativa similar, ya que la ley que creó un "Sistema Nacional de Convivencia Escolar" para promover los derechos humanos y en particular los derechos sexuales y reproductivos ha tenido un nivel de implementación muy bajo, por insuficiencias presupuestales, falta de compromiso político y presiones de grupos políticos y religiosos conservadores (CIDH, 2018: párr. 144). Respecto a Costa Rica, la Comisión resalta que la emisión de la opinión consultiva 24/17 ha generado reacciones adversas en algunos sectores religiosos, los cuales han encabezado una movilización masiva en defensa de la familia tradicional, en la que se expresaron discursos de odio hacia personas LGBTI (CIDH, 2018: párr. 258). En El Salvador, de acuerdo con el propio Estado, las reformas legales para contener la violencia y discriminación hacia el colectivo LGBTI tropiezan con las barreras actitudinales de la población y de los servidores públicos, así como la falta de sensibilización en el tema, la persistencia de prejuicios culturales y religiosos y la escasez de especialización de los operadores del sector de justicia (CIDH, 2018: párr. 178). En Perú, se resalta el protagonismo de colectivos como "Con Mis Hijos No Te Metas", que obstaculizan la implementación de programas educativos, al denunciar una "homosexualización de la niñez" a través de la imposición de una identidad de género. Esta campaña ha tenido mucha visibilidad en los medios de comunicación, y ha

contado con el soporte económico y logístico de las iglesias evangélicas (CIDH, 2018: párr. 254).

Ante este panorama, en su capítulo "Conclusiones y recomendaciones para proteger de forma efectiva los derechos de las personas LGBTI" (CIDH, 2018: 133), la Comisión recalca que

> Respecto al avance de grupos y movimientos contrarios al reconocimiento de los derechos de las personas LGBTI en la sociedad y a nivel de los poderes estatales, la CIDH hace un llamado importante a los Estados, utilizando las palabras de la Corte Interamericana para recordarles que 'la falta de un consenso al interior de algunos países sobre el respeto pleno por los derechos de ciertos grupos o personas que se distinguen por su orientación sexual, su identidad de género o su expresión de género, reales o percibidas, no puede ser considerado como un argumento válido para negarles o restringirles sus derechos humanos o para perpetuar y reproducir la discriminación histórica y estructural a que estos grupos o personas han sufrido" (CIDH, 2018: párr. 260).

Finalmente, la Comisión advierte que los avances observados en la región y que "demuestran un consenso regional hacia la afirmación de los derechos de la población LGBTI han sido acompañados por amenazas de regresión y retrocesos concretos en el reconocimiento de estos derechos, impulsados por sectores anti-derechos LGBTI que han crecido y proliferado en las sociedades de las Américas, hasta el punto de influenciar los órganos e instancias gubernamentales" (CIDH, 2018: párr. 261).

EPÍLOGO

EL CASO PAVEZ PAVEZ VS. CHILE

El caso Pavez Pavez vs. Chile fue resuelto por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el momento de cerrar estas páginas, el 4 de febrero de 2022 (COIDH, 2022). Me parece fundamental incluirlo por su relevancia en la problemática examinada, y por las lecciones que nos deja. Si bien abona en el sentido de la protección de las libertades de las personas respecto a coacciones de índole religiosa, muestra también los titubeos que siguen existiendo al resolver controversias de este tipo. La sentencia, por lo tanto, aparece más como una solución de conciliación que de principio, que bien pudo haber dejado insatisfechas a las partes y demás personas interesadas.

La sentencia era relativa a los siguientes hechos. Durante 22 años, la señora Cecilia Pavez Pavez ejerció como profesora de religión católica en una escuela pública chilena, recibiendo, año tras año, un certificado de idoneidad expedido por la autoridad religiosa y necesario al ejercicio de su encargo. En 2007, a raíz de llamadas anónimas que informaban a la Diócesis de San Bernardo de su orientación sexual lesbiana, la profesora fue convocada en diferentes ocasiones por la vicaría encargada de la educación, la cual la exhorta a "terminar con su vida homosexual" y a someterse a terapias de orden psiquiátrico para seguir con sus funciones docentes (COIDH, 2022: párr. 23). Ante la negativa de la señora Pavez Pavez, la autoridad religiosa tomó la decisión de no renovar su certificado, privándola de la posibilidad de enseñar la asignatura de religión católica en todos los establecimientos públicos y privados del país. La vicaría justificaba esta decisión señalando que

> [...] Corresponde a la autoridad religiosa de cada confesión velar no sólo para que se enseñe una doctrina recta, sino que el docente sea consecuente, a lo menos, en los puntos más cruciales de la moral, pues ella no sólo se enseña con la palabra, sino ante todo con el ejemplo y el testimonio. Una persona que vive pública

> contradicción con aspectos esenciales de la doctrina y la moral católica que está llamada a enseñar, no se encuentra capacitada para transmitir esas enseñanzas a los educandos.
>
> En el caso de que se trata, se ha producido esta separación. En efecto, si bien la profesora Pavez cuenta con título legítimamente concedido e incluso sus conocimientos acerca de los contenidos de la doctrina católica pueden ser suficientemente conocidos de ella, su idoneidad moral ha sufrido una grave alteración al vivir públicamente como una persona lesbiana, en abierta contradicción con los contenidos y enseñanzas de la doctrina católica que ella misma estaba llamada a enseñar. (COIDH, 2022: párr. 26)

Apoyada por la comunidad educativa –alumnado, familias y autoridades escolares–, la señora Pavez Pavez fue nombrada inspectora general, un puesto administrativo que, si bien ostentaba un nivel superior al precedente, le causó una importante aflicción, al no conllevar tareas de docencia ni relaciones directas con el estudiantado. Buscando el reconocimiento de su agravio y de una situación que resintió como profundamente injusta, llevó su caso ante los tribunales chilenos, los cuales rechazaron su recurso al argumentar que el acto de la vicaría no era ilegal ni arbitrario, puesto que está previsto por el Decreto 924 de 1983 que faculta al órgano religioso para otorgar certificados de idoneidad de acuerdo con sus propios principios, sin injerencia alguna del Estado ni de algún particular. El caso llegó ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, la cual determinó fincar la responsabilidad internacional del Estado chileno por no haber garantizado los derechos de la señora Pavez Pavez, en particular, a la igualdad y no discriminación, a la libertad personal y vida privada y el derecho al trabajo.

El primer tema examinado por la Corte fue el relativo a la convencionalidad del Decreto 924, que faculta a la autoridad religiosa para determinar la idoneidad de sus profesores de religión. Al respecto, el Tribunal Interamericano señaló que dicha disposición podía entenderse como la materialización

del derecho a la libertad religiosa y el derecho de los padres a educar a sus hijos de acuerdo con sus propias convicciones, de conformidad con el diseño normativo chileno que prevé clases optativas de religión en las instituciones educativas públicas (COIDH, 2022: párr. 97). Igualmente, la Corte observó que el Decreto no establecía diferencias de trato entre religiones, ni entre personas por motivo de su orientación sexual ni de otras categorías protegidas, por lo cual no resultaba en sí incompatible con el derecho a la igualdad y a la no discriminación. Sin embargo, recalcaba el carácter problemático de la ausencia de control de las decisiones eclesiásticas por el Estado, especialmente al afectar el funcionamiento de un establecimiento educativo público. De esta manera, la Corte señaló el deber del Estado de habilitar algún recurso, ya sea de índole administrativa o judicial, para garantizar la protección de los derechos de las personas.

En un segundo punto argumentativo, la Corte buscaba responder a la pregunta de si una organización religiosa tiene el derecho de seleccionar a las personas encargadas de dictar clases de religión en una institución educativa pública. Al respecto, reconocía a las instituciones religiosas un derecho a la autonomía en su organización interna, mencionando el concepto de *excepción ministerial*, figura de la jurisprudencia estadounidense que exceptúa a las organizaciones religiosas de las leyes antidiscriminatorias. Sin embargo, la Corte señaló que dicha previsión se debilita considerablemente cuando las decisiones eclesiásticas se proyectan en otros ámbitos, especialmente en el ámbito de la educación pública, la cual ha de regirse por los derechos humanos, y en particular un estricto principio de no discriminación (COIDH, 2022: párr. 128). De esta manera, la Corte consideró que si bien el Decreto 924 puede otorgar a las iglesias la potestad de seleccionar a sus profesores de religión, dicha facultad no puede ser absoluta, sino sujeta al control del Estado, el cual ha de velar por el respeto irrestricto de los derechos humanos (COIDH, 2022: párr. 130).

Examinado lo anterior, la Corte pasó a examinar las alegadas violaciones a los derechos de la señora Pavez Pavez. Al

respecto, registró una afectación a su derecho a la libertad personal y a su vida privada, la cual fue expuesta al escrutinio público y fuertemente agraviada por las presiones ejercidas por la vicaría. Igualmente, el Tribunal Interamericano consideró que su derecho al trabajo había sido vulnerado puesto que, si bien su contratación no fue rescindida e incluso se benefició de un ascenso, su vocación docente se vio afectada, lo cual constituyó una forma de desmejora laboral (COIDH, 2022: párr. 140). En lo que respecta a la alegada discriminación por la autoridad religiosa, la Corte recordó que no existe duda de que la orientación sexual de las personas es una condición protegida por la CADH, de modo tal que el trato diferenciado sufrido por la señora Pavez Pavez ha de pasar por un control estricto de proporcionalidad para determinar su carácter discriminatorio o no. Al respecto, consideró que la revocación del certificado de idoneidad no había superado las ventajas que se obtienen en materia de libertad religiosa y que en ningún momento se habían tomado en cuenta los efectos que esta medida fuese a tener en la vida personal y laboral de Cecilia Pavez Pavez. Respecto a la condición de congruencia entre el estilo de vida y la doctrina enseñada, la Corte señaló que no puede ser utilizada de tal manera que justifique discriminaciones basadas en el artículo 1º de la Convención (COIDH, 2022: párr. 144). Igualmente, debido a la ausencia de mecanismos de control de las decisiones eclesiásticas, declaró al Estado chileno responsable de la violación a los derechos a las garantías judiciales y de protección judicial (COIDH, 2022: párr. 160).

Como se había adelantado, la sentencia llega a una solución protectora de los derechos de la señora Pavez Pavez, la cual cumple con la vocación garantista de los derechos humanos, esto es, la defensa de las personas ante los abusos del poder ya sea público o privado. En este sentido, su desenlace confirma la intuición de la injusticia de su despedido: la profesora Cecilia Pavez Pavez gozaba del cariño y de la consideración de la comunidad, había mantenido su vida sentimental como un asunto personal y nunca había enseñado o promovido aspectos contrarios al dogma católico. A pesar de lo anterior,

la sentencia ha sido objeto de diferentes críticas, incluso desde sectores laicos (Velasco Ibarra, 2022; Serrano, 2022), en particular sobre la cuestión de si sus criterios son o no extensibles a la educación privada. ¿Cuál sería la justificación para que el Estado tolerara las mismas vulneraciones a los derechos humanos tratándose de una persona laborando en una institución educativa privada? En otras palabras, ¿existen buenas razones para restringir la protección de la ley al personal docente que labora en escuelas públicas? La sentencia se escuda detrás la vieja y problemática dicotomía público-privado para no hacer un pronunciamiento firme en torno a si las iglesias tienen o no un derecho a discriminar. También, algunas voces críticas han puesto de relieve la poca contundencia argumentativa del fallo, que evita pronunciarse en torno al alcance de la libertad institucional de las iglesias y del derecho de los padres a educar a sus hijos de acuerdo con sus convicciones, así como el carácter particularmente endeble del test de proporcionalidad presentado en la sentencia.

Sin duda, estos cabos sin atar han de leerse como el reflejo en la *praxis* de las complejas situaciones jurídicas que genera la falta de una separación nítida entre el Estado y las iglesias. Al respecto, la Corte recordó lo dicho en la opinión consultiva 24-17: "Es así como en sociedades democráticas debe darse una coexistencia mutualmente pacífica entre lo secular y lo religioso; por lo que el rol de los Estados y de esta Corte es reconocer la esfera en la cual cada uno de éstos habita, y en ningún caso forzar uno en la esfera de otro" (COIDH, 2017: párr. 71). Aunque diste de ser clara, se infiere de la fórmula un mandato de distanciamiento entre las esferas religiosa y civil, las cuales han de reconocer su mutua y recíproca autonomía y evitar interferencias indebidas. Sin embargo, este principio de separación entre el Estado y las iglesias no deja de ser problemático, al conceder a las organizaciones religiosas un amplio espacio en el que se puede llevar a cabo discriminaciones. Precisamente, la existencia de un espacio inviolable de las iglesias ha sido un argumento alegado por el Estado chileno para deslindarse de sus responsabilidades.

De esta manera, el caso Pavez Pavez nos obliga a seguir la discusión respecto a la definición y el alcance del principio de separación y de laicidad, y de una laicidad entendida no en términos institucionales, sino sustanciales.

CONCLUSIONES

HACIA UNA LECTURA LAICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

La laicidad se presenta en América Latina como un principio en vías de consolidación, que se expresa mediante la transición de regímenes confesionales a constituciones neutras respecto de las diferentes creencias religiosas, y garantes de la libertad de conciencia y de religión, en un contexto social marcado por un mayor pluralismo. Sin embargo, la centralidad que han adquirido las cuestiones relacionadas con la sexualidad y la reproducción en América Latina ha abierto nuevos frentes de análisis respecto al Estado laico, ante el protagonismo conservador de diferentes instituciones y actores religiosos. Frente a los avances conseguidos por el activismo feminista y LGBTI en materia de sexualidad, especialmente a nivel jurídico con el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos, una contraofensiva conservadora, en muchos casos de inspiración religiosa, se ha activado, logrando mantener el *statu quo* sobre estas cuestiones e incluso generar retrocesos en algunos países de la región. Así las cosas, el discurso del Estado laico y de la separación ha sido recuperado en diversos escenarios, para buscar contener la participación de estos actores en la esfera política.

En el campo conceptual, he presentado la laicidad como un mecanismo político y jurídico orientado a asegurar las libertades de las personas. En primer lugar, busca garantizar a las personas el libre desarrollo de sus creencias, estándares de excelencia humana, y planes de vida. Concretamente, permite a las personas adherirse a determinada religión, expresar sus creencias, vivir conforme con ellas, modificarlas o abandonarlas. Por otro lado, protege también a los individuos frente a las imposiciones dogmáticas de la religión, y de manera general, ante la preeminencia de creencias y posturas morales particulares en una sociedad dada. La laicidad, desde esta perspectiva, asegura a las personas la posibilidad de

tener modos de vida y tomar decisiones fundamentales para su proyección vital, incluso si son reprobadas por la sociedad en general. Lo anterior es fundamental para algunos grupos como las mujeres y las personas LGBTI que han pugnado, en los últimos años, para la consolidación de una sociedad distanciada de ciertos mandatos y estereotipos relacionados con la sexualidad y la reproducción, que son sustentados por la cultura, la tradición y la religión.

Como he mostrado, la defensa de la laicidad y de los derechos sexuales y reproductivos coincide solo parcialmente en la región, debido a diferentes razones explicadas a lo largo de la argumentación. Primero, la laicidad tal como se vive concretamente en América Latina no logra del todo evacuar la religión de la esfera pública y política. Esta laicidad *criolla*, si bien puede conceptualizar desde su matriz occidental, tiene sus propias características, en particular la convivencia, en las constituciones, de elementos laicos con preámbulos deístas y concordatos firmados entre el Estado y las instituciones religiosas. En la práctica, estos regímenes laicos o seculares no muestran mucha hostilidad a la participación del clero en político y a la utilización del discurso religioso por los gobernantes, lo cual erosiona la vigencia de una cultura laica, especialmente respecto a los temas de alta sensibilidad religiosa, tal como el matrimonio entre personas del mismo sexo o el aborto.

Segundo, la laicidad no surge históricamente para defender los derechos sexuales y reproductivos, por lo cual, si bien existen evidentes afinidades conceptuales entre ambos, también se presentan tensiones de orden analítico y práctico. Desde una perspectiva constitucional y legal, no se advierte una correlación perfecta entre Estado laico y garantía de los derechos asociados con lo sexual, aunque umbrales mínimos de laicidad parecen ser una de las condiciones requeridas para poder avanzar en estos temas. La utilización, por sectores religiosos conservadores, de discursos y estrategias de corte secular, logra mermar en buena medida la eficacia de una separación institucional entre el Estado y las iglesias. Asimismo, el recurso al lenguaje de los derechos humanos y la bioetización

de los discursos son particularmente desafiantes para el Estado laico, en cuanto obedecen al mandato liberal de traducir en lenguaje accesible los reclamos inspirados en doctrinas comprensivas. A la inversa, la laicidad, que busca evacuar las posturas propiamente religiosas del ámbito de deliberación pública, puede privar la defensa de los derechos sexuales y reproductivos de aquellas voces confesionales que han logrado colocar una narrativa alternativa sobre estos temas. Finalmente, algunos elementos de la construcción del Estado laico generan ambigüedades respecto a la posibilidad de utilizarlo como herramienta de defensa de los derechos de las mujeres y personas LGBTI. La insistencia en la autonomía moral de las personas, derivada de una razón abstracta y fuertemente androcentrada, no permite, en su configuración actual, colocar las experiencias y necesidades de estas poblaciones en el centro de la problemática. La contraposición público-privado, en la que abona la laicidad, es ambigua también, al reafirmar la existencia de una esfera inviolable, sede natural de las creencias, que corresponde también a la de la domesticidad en que se ha colocado históricamente a las mujeres.

Presentar la laicidad a partir de sus contenidos materiales y no simplemente desde una mirada orgánica entre Estado e iglesias permite en cierta medida superar estas dificultades. La existencia de principios de separación y de secularidad entre Estado e iglesias no parece, en la práctica, tener una incidencia relevante ante las nuevas configuraciones entre Estado, religión y sexualidad. Al contrario, pugnar hacia una lectura laica y sistemática de los derechos humanos puede ser útil para consolidar sociedades más incluyentes y equitativas en estas materias. Lo anterior se advierte plenamente compatible con la labor del Sistema Interamericano en la materia. En un primer momento, la cuestión religiosa ha sido objeto de un examen desde el derecho a la libertad de conciencia y de religión, especialmente para las minorías confesionales e indígenas. Más recientemente, tanto la Comisión como la Corte Interamericana han empezado a vincular la problemática religiosa con la cuestión de los derechos sexuales y reproductivos, haciendo

hincapié en la existencia de algunos grupos que califican de anti-derechos, y de sus vínculos con determinadas iglesias, que han logrado obstaculizar en varios escenarios nacionales, la adopción de disposiciones jurídicas en la materia y la implementación de las mismas. Desde esta perspectiva, la utilización del lenguaje de los derechos humanos por estos sectores para posicionar sus reclamos se ha presentado como un obstáculo adicional, generando disputas en torno a su interpretación.

Se encuentra un primer acercamiento a esta problemática en el caso Artavia Murillo vs. Costa Rica, examinado por el juez interamericano en 2012 y relativo a la protección de la vida prenatal. Con base en una lectura sistemática del derecho internacional de los derechos humanos, ha privilegiado una concepción laica de la cuestión del inicio de la vida, considerando que la visión del embrión y del feto como ser humano completo y titular del derecho a la vida se presentaba como una postura metafísica, incompatible con la diversidad imperante en las sociedades democráticas. Respecto a los derechos de las personas LGBTI, la Corte, en su opinión consultiva 24/17, ha sido enfática en considerar que el elemento religioso, junto con representaciones culturales machistas, puede constituir un vector de discriminación hacia estas poblaciones. Al respecto, fue contundente en subrayar que la existencia de derechos humanos no está supeditada a su aceptación mayoritaria en la sociedad, haciendo énfasis, de esta manera, en su vocación contramayoritaria y orientada a la protección de colectivos que se encuentran en situaciones asimétricas de poder. Si bien reconoce la importancia del derecho a la libertad religiosa para los creyentes, rechaza que las creencias religiosas y posturas morales particulares, aunque sean mayoritarias en una sociedad dada, puedan constituir un parámetro de convencionalidad. Reforzando lo anterior, menciona la existencia de dos esferas separadas en lo que respecta a las normas civiles y las normas religiosas, siendo lo anterior la condición de convivencia armónica de los diferentes grupos que constituyen la sociedad.

Es interesante notar que ambos casos se refieren en específico a Costa Rica, que constituye el último país formalmente

confesional en la región. Lo anterior muestra que para la Corte Interamericana de Derechos Humanos la existencia de determinados modelos de relaciones Estado-iglesias y de particularismos nacionales no es un elemento relevante respecto a las obligaciones de los Estados en materia de los derechos humanos. En otras palabras, puede sostenerse que en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos existe un principio de laicidad basado en el reconocimiento de derechos y libertades, que protege no solamente la expresión de las convicciones religiosas de las personas, sino también decisiones y estilos de vida que pueden advertirse incompatibles con la moral dominante y las posturas de sectores confesionales, que buscan naturalizar un orden político, social y familiar presentado como objetivo e inmutable. De tal manera que la laicidad, desde el derecho, no se presenta únicamente como un mecanismo subsidiario para la protección de algunos derechos, sino como un criterio de interpretación orientado a fortalecer sociedades inclusivas y equitativas, en las que pueden expresarse en condición de igual respeto, todas las creencias religiosas, posturas morales y planes de vida. Ciertamente, se trata de un acercamiento en construcción, y será necesario, en el futuro, seguir trabajando en criterios jurídicos que doten a la laicidad de una mayor operatividad desde el derecho y para los derechos. El caso Pavez Pavez, que fue resuelto mientras se terminaba la escritura de este libro, muestra una tendencia garantista de los conflictos que pueden surgir entre las personas y las instituciones religiosas, al amparar el derecho a la vida privada y el derecho a la no discriminación de una profesora de religión despedida por motivo de su orientación sexual. Sin embargo, la sentencia de la Corte Interamericana no logra presentar criterios fuertes en la materia, ahondando de esta manera en las ambigüedades y límites de la laicidad y del principio de separación en América Latina.

Finalmente, este trabajo busca responder a la pregunta de si la laicidad es una categoría útil para la defensa de los derechos sexuales y los derechos reproductivos en la región. Al terminar estas páginas, la respuesta es matizada. Ciertamente, ha mos-

trado ser una narrativa útil para avanzar en reconfiguraciones legales e interpretativas en la región, por ejemplo, en materia de derecho al aborto. Ello es así porque, genealógicamente, laicidad y derechos humanos han caminado de la mano, reforzándose mutualmente a partir de los postulados liberales de autonomía, separación público-privado y antidogmatismo. Sin lugar a duda, esta intersección es útil para seguir argumentando hacia la ampliación de los derechos de las mujeres y de los derechos de las personas LGBTI, especialmente en América Latina, región caracterizada históricamente por la injerencia de la institución eclesiástica en la esfera política. De esta manera, el discurso y la operatividad jurídica de la laicidad logran mantener cierto distanciamiento entre el Estado y las tendencias impositivas de la religión institucionalizada, espacio que puede ser aprovechado para exigir políticas sexuales y reproductivas incluyentes. Sin embargo, las críticas feministas al concepto de *laicidad* (o *secularismo*) y al de *derechos humanos* relativizan su alcance transformador, haciendo énfasis en su sesgo androcéntrico de origen, el cual explica las tensiones que siguen subsistiendo entre lo sexual, lo estatal y lo religioso hoy en día. Estos estudios, en línea con los *Critical Secular Studies*, enfocan su crítica hacia el Estado, relativizando su oposición con la religión y mostrando su carácter opresor respecto a diferentes gramáticas de la emancipación.

En definitiva, sería insensato renunciar a la narrativa de laicidad en el ámbito regional, en un contexto caracterizado por el protagonismo del pensamiento conservador y la influencia de las iglesias, en un momento histórico que si bien (en determinados países) parece favorable a los derechos de las mujeres y personas LGBTI, sigue siendo extremadamente endeble. No obstante lo anterior, es importante guardar lucidez sobre sus virtualidades y márgenes, insistiendo en su vocación garantista y su contenido sustancial más que en su configuración orgánica, en el marco de una utilización estratégica desde el derecho.

ANEXO 1

TABLA DE RELACIÓN ESTADO-IGLESIAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (ACTUALIZADA EN SEPTIEMBRE DEL 2022)

País	Región	Relación Estado-iglesias
Antigua y Barbuda	Caribe	La Constitución no menciona la laicidad, secularismo ni separación Estado-iglesias (LAB, 1981). Se protege la libertad de conciencia, que incluye la de pensamiento y de religión en público y en privado. Además, se prohíbe que alguien reciba educación religiosa si no es bajo su consentimiento, que se le obligue a participar en ceremonias religiosas, o a prestar juramento contrario a las creencias personales. Finalmente, se prohíbe que un ministro de alguna religión sea senador o miembro de "la Casa" (LAB, 1981: secc. 11, 30 y 39).
Argentina	América del Sur	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias. Por el contrario, el preámbulo del ordenamiento invoca "[…] la protección de Dios, fuente de toda razón y justicia […]" (HCNA, s. a.). Más aún, el artículo 2 establece que el gobierno sostendrá al culto católico; y el 14 les reconoce el derecho a todos los habitantes de "profesar libremente su culto" (HCNA, s. a.: arts. 2, 14). Cabe mencionar que este país ha celebrado un acuerdo con el Vaticano para "[…] actualizar la situación jurídica de la Iglesia Católica Apostólica Romana […]" (CV, 1966).
Aruba	Caribe	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias, pero en el capítulo 1 de la Constitución se prohíbe la discriminación, entre otras, por religión (CW, s. a.: capítulo I). Por otro lado, el artículo 1.15 reconoce a todas las personas el derecho a la libertad de religión o creencias (CW, s. a.: art. 1.15), y el artículo 1.20 dice que la educación respetará las creencias religiosas de todas las personas (CW, s. a.: art. 1.20). Además, el artículo v.25 garantiza la misma protección a todas las comunidades y confesiones religiosas (CW, s. a.: art. v.25).

País	Región	Relación Estado-iglesias
Bahamas	Caribe	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias; sin embargo, protege la libertad de conciencia, que incluye la de pensamiento y religión. Además, se prohíbe que alguien reciba instrucción religiosa sin su consentimiento, que se le obligue a participar en ceremonias religiosas, o a prestar juramento contrario a las creencias personales (TCB, s. a.: secc. 22)
Barbados	Caribe	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias; sin embargo, protege la libertad de conciencia, que incluye la de pensamiento y religión. Además, se prohíbe que alguien reciba instrucción religiosa sin su consentimiento, que se le obligue a participar en ceremonias religiosas, o a prestar juramento contrario a las creencias personales (TCB, s. a.: secc. 19).
Belice	América Central	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias; sin embargo, protege la libertad de conciencia, que incluye la de pensamiento y religión. Además, se prohíbe que alguien reciba instrucción religiosa sin su consentimiento, que se le obligue a participar en ceremonias religiosas, o a prestar juramento contrario a las creencias personales. Las iglesias tienen autorización de poner sitios educativos con sus propios recursos (BCA, s. a.: secc. 11). Por otro lado, de los trece senadores, uno es designado por el gobernador general, quien debe estar de acuerdo con el Congreso de Iglesias de Belice y con la Asociación Evangélica de Iglesias (BCA, s. a.: secc. 61, subsección 4, inciso c).
Bolivia	América del Sur	La Constitución no menciona la laicidad o el secularismo; sin embargo, se garantiza la libertad de religión y de creencias espirituales y el Estado se declara independiente de la religión (CPE, s. a.: arts. 4 y 21). Por otro lado, se prohíbe la discriminación, entre otros, por motivos religiosos (CPE, s. a.: arts. 14 y 104), además de respetar la identidad (religiosa) de los pueblos indígenas (CPE, s. a.: art. 30). Se reconoce y garantiza la enseñanza de religión en los centros educativos "sin imposición dogmática" y garantizando la no discriminación (CPE, s. a.: art. 86). Estas unidades educativas pueden ser administradas por entidades religiosas (CPE, s. a.: art. 87).

País	Región	Relación Estado-iglesias
		En cuanto al acceso a un cargo público, se establece que no pueden ostentar dicho nombramiento los ministros de cualquier culto religioso que no hayan renunciado a él con al menos tres meses de antelación a dicho nombramiento (CPE, s. a.: art. 238). Cabe mencionar que este país ha celebrado un acuerdo con el Vaticano para la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y fuerzas de la Policía Nacional (CV, 1986), y un convenio "sobre las misiones" (CV, 1957)
Brasil	América del Sur	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo o la separación Estado-iglesias; sin embargo, se garantiza la libertad de conciencia y de creencia, así como la prestación de asistencia religiosa y la no privación de derechos por motivos de creencias (STF, s. a.: art. 5). Por otro lado, se les prohíbe a la Unión, los estados, municipios o el Distrito Federal establecer cultos religiosos o iglesias, así como subvencionarlos o intervenir en su funcionamiento (STF, s. a.: art. 19). Además, se reconoce la objeción de conciencia contra el servicio militar obligatorio, derivada de creencias religiosas (STF, s. a.: art. 143), se reconoce la enseñanza religiosa en las escuelas como materia de inscripción facultativa (STF, s. a.: art. 210) y se reconocen efectos civiles al matrimonio religioso (STF, s. a.: art. 226). Cabe mencionar que este país ha celebrado un acuerdo con el Vaticano para la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas (CV, 1989).
Chile	América del Sur	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias; sin embargo, se asegura a todas las personas la libertad de conciencia, la manifestación de todas las creencias y el ejercicio de todos los cultos (BNCC, 2005: art. 19, inciso 6). Por otra parte, la ley 19638 establece las normas sobre la constitución jurídica de las iglesias y organizaciones religiosas, en la cual, de nuevo, se garantiza la libertad religiosa y la no discriminación, así como la reglamentación de la materia (BNCC, 1999). Cabe recordar que mediante un plebiscito celebrado el 25 de octubre del 2020, el pueblo de Chile decidió la necesidad de una nueva Constitución (GC, 2020).

País	Región	Relación Estado-iglesias
Colombia	América del Sur	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias (IEMP, 2020); sin embargo, establece la no discriminación, entre otras, por motivos religiosos (IEMP, 2020: art. 13), además de garantizar la libertad de conciencia (IEMP, 2020: art. 18), de cultos y la igualdad de todas las iglesias ante la ley (IEMP, 2020: art. 19). Por otro lado, la misma Constitución les reconoce efectos civiles a los matrimonios o divorcios religiosos (IEMP, 2020: art. 42), así como establece que en los establecimientos del Estado ninguna persona podrá ser obligada a recibir educación religiosa (IEMP, 2020: art. 68).
Costa Rica	América Central	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias (SCIJ, s. a.), por el contrario, el artículo 75 de dicho ordenamiento establece a la religión católica como la religión del Estado, a la vez que le impone a este último la obligación de contribuir a su mantenimiento; sin embargo, el mismo artículo reconoce la libertad del ejercicio de otros cultos en la República (SCIJ, s. a.: art. 75), además de que el artículo 28 prohíbe a clérigos o seglares hacer propaganda política invocando motivos de religión (SCIJ, s. a.: art. 28).
Cuba	Caribe	La Constitución señala expresamente que el Estado cubano es laico, lo cual implica la separación de éste de las instituciones religiosas y asociaciones fraternales; lo anterior sin menoscabo de la libertad religiosa (SLCS, s. a.: arts. 15 y 57), o de la no discriminación por motivos religiosos, que son derechos consignados en el mismo ordenamiento (SLCS, s. a.: art. 42). Por otra parte, se establece que la educación es función del Estado, y será laica y basada en los aportes de la ciencia (SLCS, s. a.: art. 32, inciso c).
Dominica	Caribe	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias; sin embargo, protege la libertad de conciencia, que incluye la de pensamiento y religión. Además, se prohíbe que alguien reciba instrucción religiosa sin su consentimiento, que se le obligue a participar en ceremonias religiosas, o a prestar juramento contrario a las creencias personales. Las iglesias tienen autorización de poner sitios educativos con sus propios recursos (TCCD, s. a.: secc. 9).

País	Región	Relación Estado-iglesias
Ecuador	América del Sur	La Constitución refiere que "El Ecuador es un Estado […] laico" (ACE, s. a.: art. 1), además de que le impone a éste como un deber primordial "Garantizar la ética laica como sustento del quehacer público y el ordenamiento jurídico" (ACE, s. a.: art. 3) y establece que "La educación pública será universal y laica en todos sus niveles […]" (ACE, s. a.: art. 28) Aunado a esto, se prohíbe la discriminación, entre otras, por motivos religiosos (ACE, s. a.: art. 11, inciso 2), la publicación de contenidos que induzcan a la intolerancia religiosa (ACE, s. a.: art. 19), y también se prohíbe que juezas y jueces realicen actividades de proselitismo religioso (ACE, s. a.: art. 174); además, se reconoce el derecho de las personas a practicar su religión o creencias o a no tener alguna (ACE, s. a.: art. 66, inciso 8). Sin embargo, el preámbulo del ordenamiento hace alusión a la naturaleza, la Pachamama, y además hace una invocación del "nombre de Dios" (ACE, s. a.).
El Salvador	América Central	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias (AL, s. a.); sin embargo, se prohíben las restricciones basadas entre otros motivos, por religión (AL, s. a.: art. 3), en particular para las empresas de comunicación (AL, s. a.: art. 6, párr. 4) y los establecimientos de educación (AL, s. a.: art. 58), además de garantizarse el libre ejercicio de todas las religiones (AL, s. a.: art. 25). Desde la Constitución, sólo se le reconoce personalidad jurídica a la iglesia católica, pero se abre la posibilidad para que las demás iglesias puedan obtener el mismo reconocimiento (AL, s. a.: art. 26). Por último, se prohíbe que los ministros de cualquier culto pertenezcan a partidos políticos o contiendan por cargos de elección popular (AL, s. a.: art. 82). Cabe mencionar que este país ha celebrado un convenio con el Vaticano sobre jurisdicción eclesiástica castrense y asistencia religiosa de la Fuerza Armada y los cuerpos de seguridad (CV, 1968).
Granada	Caribe	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias (NPGG, s. a.); sin embargo, protege la libertad de conciencia, que incluye la de pensamiento y religión. Además, se prohíbe que alguien reciba instrucción religiosa sin su consentimiento, que se le obligue a participar en ceremonias religiosas, o a prestar juramento contrario a las creencias personales (NPGG, s. a.: art. 9).

País	Región	Relación Estado-iglesias
Guatemala	América Central	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias (CPRG, s. a.); sin embargo, se reconoce el libre ejercicio de todas las religiones (CPRG, s. a.: art. 36). En cuanto a la educación religiosa, el Estado se compromete a contribuir a ella sin incurrir en discriminación, y se establece que será optativa (CPRG, s. a.: art. 73). Desde la Constitución, sólo se le reconoce personalidad jurídica a la Iglesia católica, pero se abre la posibilidad para que las demás iglesias puedan obtener el mismo reconocimiento. Además, quedan sin obligaciones fiscales los inmuebles destinados al culto (CPRG, s. a.: art. 37). Por otro lado, se prohíbe que los ministros de cualquier religión o culto aspiren a los cargos de presidente o vicepresidente (CPRG, s. a.: art. 186, inciso f), ministros de Estado (CPRG, s. a.: art. 197, inciso e), magistrados o jueces (CPRG, s. a.: art. 207, párr. 3).
Guyana	América del Sur	Aunque en su preámbulo la Constitución invoca la protección de Dios (LGb, s. a.), la sección primera del mismo ordenamiento establece que Guyana es un Estado secular (LGb, s. a.: secc. 1); en este sentido, establece que ninguna religión o creencia será denigrada (LGb, s. a.: secc. 38F), reconoce la libertad de conciencia, que incluye la de pensamiento y religión. Además, se prohíbe que alguien reciba instrucción religiosa sin su consentimiento, que se le obligue a participar en ceremonias religiosas, o a prestar juramento contrario a las creencias personales; también se prohíbe que se les impida a las comunidades religiosas instruir en sus creencias a sus miembros (LGb, s. a.: secc. 145). Por otro lado, se prohíbe la discriminación, entre otras causas, por religión, conciencia o creencia (LGb, s. a.: secc. 149).
Haití	Caribe	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias (CRH, s. a.); sin embargo, se reconoce la libertad de profesar cualquier religión y culto (CRH, s. a.: art. 30) y se prohíbe que se obligue a nadie a formar parte de una asociación o a recibir instrucción religiosa contra sus convicciones (CRH, s. a.: art. 30.1). Por otro lado, se establecen fórmulas de juramento que invocan a "Dios" para el presidente de la República (CRH, s. a.: art. 135.1) y para los miembros de la Alta Corte de Justicia (CRH, s. a.: art. 187).
		Cabe mencionar que este país ha celebrado un convenio con el Vaticano, respecto al nombramiento de obispos y arzobispos (CV, 1984).

País	Región	Relación Estado-iglesias
Honduras	América Central	Aunque la Constitución en su preámbulo invoca la protección de Dios (ANC, 1982: art. 67), se establece en el mismo ordenamiento que "La educación nacional será laica […]" (ANC, 1982: art. 151). Por otro lado, se garantiza el libre ejercicio de todas las religiones y cultos sin preeminencia alguna, además de que se prohíbe que los ministros de las religiones ejerzan cargos públicos o difundan propaganda política (ANC, 1982: art. 77).
Jamaica	Caribe	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias (JC, s. a.: secc. 18, subsección 2); sin embargo, se prohíbe la discriminación, entre otras, por motivos religiosos (JC, s. a.: secc. 13, subsección 3, inciso i), a la par que se protege la libertad de religión (JC, s. a.: secc. 17). Además, se prohíbe que alguien reciba instrucción religiosa sin su consentimiento, o que se le obligue a participar en ceremonias religiosas (JC, s. a.: secc. 17). Por otro lado, se permite que cualquier religión brinde instrucción religiosa, sea o no con subsidio del gobierno (JC, s. a.: secc. 17).
México	Norte América	Por mandato constitucional, México es una república laica (CPEUM, s. a.: art. 40); en este sentido, el mismo ordenamiento establece que la educación será laica (CPEUM, s. a.: art. 3). Aunado a lo anterior, la Constitución prohíbe la discriminación, entre otras, por razones de religión (CPEUM, s. a.: art. 1, párr. 5), además de reconocer el derecho de toda persona a la "[…] libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión […]" (CPEUM, s. a.: art. 24). Por otro lado, se prohíbe que los ministros de culto sean diputados (CPEUM, s. a.: art. 55, f. VI), senadores (CPEUM, s. a.: artículo 58), presidente (CPEUM, s. a.: art. 82, f. IV) o cualquier cargo público (CPEUM, s. a.: art. 130, inciso c); tampoco pueden asociarse con fines políticos, ni realizar proselitismo político (CPEUM, s. a.: art. 130, inciso e). La separación del Estado y las iglesias es un principio que el texto constitucional califica de histórico y, en este sentido, se reglamentan las condiciones en que las iglesias podrán adquirir personalidad jurídica (CPEUM, s. a.: art. 130, inciso a), se prohíbe que las autoridades intervengan en la vida interna de las asociaciones religiosas (CPEUM, s. a.: art. 130, inciso b), también que se forme cualquier agrupación política cuyo título tenga alguna palabra que se relacione con alguna confesión religiosa (CPEUM, s. a.: art. 130). Además, se establece que la simple promesa de

País	Región	Relación Estado-iglesias
		decir verdad sujeta al que la hace (CPEUM, s. a.: art. 130) y que los actos del estado civil de las personas son competencia de las autoridades administrativas (CPEUM, s. a.: art. 130).
Nicaragua	América Central	Aunque la Constitución se promulga en nombre (entre otros) de "[…] los cristianos que desde su fe en DIOS se han comprometido e insertado en la lucha por la liberación de los oprimidos […]" (AN, 2014), el mismo ordenamiento establece que "El Estado no tiene religión oficial" (AN, 2014: art. 14) y que la educación pública en Nicaragua es laica (AN, 2014: art. 124). En este sentido, se prohíbe la discriminación, entre otras razones, por religión (AN, 2014: art. 27) y se reconoce el derecho de toda persona a la libertad de conciencia, de pensamiento y de profesar o no una religión (AN, 2014: art. 29); los religiosos tienen derecho de constituir organizaciones (AN, 2014: art. 49) y todas las personas tienen el derecho de manifestar sus creencias (AN, 2014: art. 69). Finalmente, se prohíbe que alguien procure eludir la observancia de las leyes invocando creencias o disposiciones religiosas (AN, 2014: art. 69), o que los ministros de culto sean candidatos a diputados, propietarios o suplentes (AN, 2014: art. 134, inciso 2, sub-inciso b), a la Presidencia o a la Vicepresidencia (AN, 2014: art. 147).
Panamá	América Central	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias (CRP, s. a.: arts. 56-58); sin embargo, establece que no habrá fueros, privilegios o discriminación por razón de religión –entre otras– (CRP, s. a.: art. 19), así como la libre profesión de todas las religiones y el ejercicio de todos los cultos (CRP, s. a.: art. 35). Desde el texto constitucional se reconoce a la religión católica como la de la mayoría de los panameños (CRP, s. a.: art. 35), pero se les reconoce capacidad jurídica a todas las asociaciones religiosas (CRP, s. a.: art. 35). En cuanto a los ministros de culto, el ordenamiento dice que sólo pueden ejercer cargos públicos relacionados con la asistencia social, la educación o la investigación científica (CRP, s. a.: art. 45). Por otro lado, se establece que se enseñará la religión católica en las escuelas públicas, pero no será obligatoria (CRP, s. a.: art. 107).

País	Región	Relación Estado-iglesias
		Finalmente, se prohíbe que los partidos tengan por base la religión (CRP, s. a.: art. 139), y se exenta a quien no profese creencias religiosas de invocar a Dios en la prestación del juramento que corresponde a la toma de posesión de la Presidencia o Vicepresidencia (CRP, s. a.: art. 181)
Paraguay	América del Sur	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias (CP, s. a.), tan sólo se menciona en el artículo 24 que "Las relaciones del Estado con la iglesia católica se basan en la independencia, cooperación y autonomía". Este mismo artículo reconoce la libertad religiosa, de culto e ideológica, así como la no existencia de una religión con carácter oficial (CP, s. a.: art. 24). El preámbulo del ordenamiento realiza una invocación a "Dios" (CP, s. a.), además de que en su artículo 82 "Se reconoce el protagonismo de la Iglesia católica en la formación histórica y cultural de la Nación" (CP, s. a.: art. 82). Por otro lado, se reconoce la objeción de conciencia por razones éticas o religiosas (CP, s. a.: art. 37), el derecho a la educación religiosa (CP, s. a.: art. 74) y la no discriminación, entre otras, por motivos religiosos (CP, s. a.: art. 88). Finalmente prohíbe que los ministros religiosos o de cualquier credo sean candidatos a senadores, diputados (CP, s. a.: artículo 197, inciso 5), a la Presidencia o la Vicepresidencia (CP, s. a.: art. 235, inciso 5). Cabe mencionar que este país ha celebrado un convenio con el Vaticano, sobre jurisdicción eclesiástica castrense y asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas (CV, 1960).
Perú	América del Sur	La Constitución no menciona la laicidad o el secularismo (CPP, s. a.), aunque sí establece la independencia y autonomía entre el Estado y la Iglesia católica; sin embargo, en el mismo artículo se reconoce a esta iglesia como un importante elemento en la formación histórica, cultural y moral del Perú, a la vez que presta su colaboración a dicha iglesia y a las demás confesiones (CPP, s. a.: art. 50). Por otro lado, se prohíbe la discriminación, entre otras causas, por religión (CPP, s. a.: art. 2, apartado 2), se reconoce el derecho de toda persona a la libertad de conciencia y de religión (CPP, s. a.: art. 2, apartado 3) y se niega *prima facie* la extradición si se considera que ha sido solicitada para perseguir o castigar con motivo, entre otros, de religión (CPP, s. a.: art. 37).

País	Región	Relación Estado-iglesias
		En cuanto a la educación religiosa, el ordenamiento en comento establece que se imparte con respeto a la libertad de conciencias (CPP, s. a.: art. 14). Cabe mencionar que este país ha celebrado un concordato con el Vaticano (CV, 1980).
República Dominicana	Caribe	La Constitución invoca el nombre de Dios en el preámbulo (CPRD, 2010), además de establecer que el lema nacional es: "Dios, Patria y Libertad" (CPRD, 2010: art. 34), mismo que aparece en el escudo nacional (CPRD, 2010: art. 32); por otro lado, se establece el juramento que el o la presidente(a) y el o la vicepresidente(a) deben profesar antes de entrar en funciones, el cual comienza con la frase "Juro ante Dios y ante el pueblo […]" (CPRD, 2010: art. 127). Sin embargo, se establece la igualdad y no discriminación, entre otras, por razones de religión (CPRD, 2010: art. 39), además de la libertad de conciencia y de cultos (CPRD, 2010: art. 45). Los matrimonios religiosos tienen efectos civiles (CPRD, 2010: art. 55, inciso 4). Cabe mencionar que este país ha celebrado un acuerdo con el Vaticano (CV, 1954).
San Cristóbal y Nieves	Caribe	La Constitución no menciona la laicidad, el secu-larismo ni la separación Estado-iglesias, por el contrario, se declara en el preámbulo que la nación se establece sobre la creencia "en Dios todopoderoso" (TCSCN, s. a.); además, se establecen fórmulas solemnes de juramento, que incluyen una petición "a Dios" "por ayuda" (TCSCN, s. a.: 65-66). Aparte de esto, se protege la libertad de conciencia, que incluye la de pensamiento y religión. Además, se prohíbe que alguien reciba instrucción religiosa sin su consentimiento, que se le obligue a participar en ceremonias religiosas, o a prestar juramento contrario a las creencias personales. También se autoriza a las comunidades religiosas a establecer y mantener sitios educativos con sus propios recursos (TCSCN, s. a.: secc. 11). Por otro lado, se prohíbe que un ministro de culto sea representante o senador (TCSCN, s. a.: secc. 28).

País	Región	Relación Estado-iglesias
San Vicente y las Granadinas	Caribe	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias, por el contrario, se declara en el preámbulo que la nación se funda sobre la creencia en la supremacía de Dios (CSVG, s. a.). Sin embargo, se protege la libertad de conciencia, que incluye la de pensamiento y religión. Además, se prohíbe que alguien reciba instrucción religiosa sin su consentimiento, que se le obligue a participar en ceremonias religiosas, o a prestar juramento contrario a las creencias personales. También se autoriza a las comunidades religiosas a establecer y mantener sitios educativos con sus propios recursos (CSVG, s. a.: secc. 9). Por otro lado, se prohíbe que un ministro de culto sea representante o senador (CSVG, s. a.: secc. 26).
Santa Lucía	Caribe	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias, por el contrario, el texto afirma la fe del pueblo de Santa Lucía en la supremacía de "Dios todopoderoso" y en que "todas las personas han sido dotadas por Dios de derechos y dignidad" (SLC, 1978). Sin embargo, se protege la libertad de conciencia, que incluye la de pensamiento y religión. Además, se prohíbe que alguien reciba instrucción religiosa sin su consentimiento, que se le obligue a participar en ceremonias religiosas, o a prestar juramento contrario a las creencias personales. También se autoriza a las comunidades religiosas a establecer y mantener sitios educativos con sus propios recursos (SLC, 1978: secc. 9). Por otro lado, el ordenamiento establece que, de los miembros del Senado, dos deberán ser señalados por el gobernador general, quien deberá consultar los grupos sociales (por ejemplo, religiosos), de donde considere que los senadores deben ser elegidos (SLC, 1978: secc. 24, subsección 2, inciso c); esta es la única forma en que se permite que un ministro de una religión sea elegido miembro del Senado (SLC, 1978: secc. 26, subsección 1, inciso b). Tampoco pueden los ministros de las religiones ser elegidos miembros de "la Casa" (SLC, 1978: secc. 32, subsección 1, inciso b).
Surinam	América del Sur	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias (TCRS, s. a.), por el contrario, se establecen fórmulas de juramentos formales que invocan "la ayuda de Dios" –aunque hay una alternativa– (TCRS, s. a.: arts. 65, 93, 114, 125). Por otra parte, se prohíbe la discriminación, entre otras, por motivos religiosos (TCRS, s. a.: art. 8), a la par que se reconoce el derecho de todos a la libertad de religión y filosofía de vida (TCRS, s. a.: art. 18).

País	Región	Relación Estado-iglesias
Trinidad y Tobago	Caribe	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias, por el contrario, en el preámbulo de la norma se afirma que la nación está fundada sobre principios que reconocen la supremacía de Dios (LTTb, s. a.). Sin embargo, se prohíbe la discriminación, entre otras, por motivos religiosos (LTTb, s. a.: secc. 4), además de que se reconoce como derecho humano la libertad de conciencia y religión (LTTb, s. a.: secc. 4, inciso h).
Uruguay	América del Sur	La Constitución no menciona la laicidad o el secularismo (ROUa, s. a.); sin embargo, sí se establece la libertad de que gozan todos los cultos religiosos en el país, y que el Estado no sostiene religión alguna (ROUa, s. a.: art. 5).
Venezuela	América del Sur	La Constitución no menciona la laicidad, el secularismo ni la separación Estado-iglesias, por el contrario, se invoca la protección de Dios en el preámbulo del texto (CRBV, s. a.). Sin embargo, se prohíbe la expresión de mensajes discriminatorios o que promuevan la intolerancia religiosa (CRBV, s. a.: art. 57), además de que se garantiza la libertad de religión y de culto, junto con la independencia y autonomía de las iglesias y confesiones religiosas (CRBV, s. a.: art. 59). Por otra parte, se les reconoce al padre y la madre el derecho a que sus hijos reciban educación religiosa conforme a sus convicciones, y se prohíbe que alguien invoque creencias religiosas para eludir el cumplimiento de la ley (CRBV, s. a.: art. 59). Cabe mencionar que este país ha celebrado un acuerdo con el Vaticano para la creación de un "ordinariato" militar (CV, 1994).

ANEXO 2

TABLA DE SITUACIÓN DEL ABORTO Y MATRIMONIO IGUALITARIO EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (ACTUALIZADA EN SEPTIEMBRE DEL 2022)

País	Región	Aborto	Matrimonio igualitario
Antigua y Barbuda	Caribe	Delito tipificado en el Código Penal (LAB, s. a.: secc. 56).	La "sodomía" es un delito tipificado en el Código Penal (LAB, s. a.: secc. 59; LAB, 1995: secc. 12, 15). No hay matrimonio igualitario.
Argentina	América del Sur	El 11 de diciembre del 2020 se aprobó un proyecto de ley que permite acceder a la interrupción voluntaria del embarazo, libremente, hasta la décima cuarta semana de gestación (DA, s. a.).	Reconocido en todo el país a partir de la proclamación de la Ley de Matrimonio Igualitario promulgada el 21 de julio del 2010 (LMI, 2010).
Aruba	Caribe	Delito tipificado en el Código Penal (WSA, s. a.).	La discriminación, entre otros motivos, por orientación sexual, es un delito tipificado en el Código Penal (WSA, s. a.: art. 2:60). Aunque el Código Civil sólo reconoce el matrimonio entre un hombre y una mujer (BWA, s. a.), siendo la isla una parte del reino de los Países Bajos, donde sí existe el matrimonio igualitario, está obligada a reconocer los matrimonios que allí se celebren (SKN, s. a.: art. 40).
Bahamas	Caribe	Delito tipificado en el Código Penal (SLB, 2010: secc. 295).	No hay matrimonio igualitario (SLB, s. a.).

País	Región	Aborto	Matrimonio igualitario
Barbados	Caribe	Delito tipificado en el Código Penal. Contempla causales permitidas: – Preservación de la vida de la madre (TLBa, s. a.: secc. 37–39).	Las preferencias LGBT+ son ilegales en el país mediante la tipificación de la "sodomía" y la "indecencia seria" como delitos (TLBb, s. a.: secc. 9, 12). No hay matrimonio igualitario.
Belice	América Central	Delito tipificado en el Código Penal. Contempla causales permitidas: – Preservación de la vida de la madre, de su salud física o mental, o de algún hijo ya existente de la familia. – Malformaciones del producto. El Código Penal contempla la objeción de conciencia (BCC, s. a.: secc. 111–113, 127).	Las relaciones sexuales "contra el orden natural", son un delito tipificado en el Código Penal (BCC, s. a.: secc. 53). Sin embargo, la Corte del país anuló en 2016 esta disposición del Código Penal (HDT, 2019). No hay matrimonio igualitario.
Bolivia	América del Sur	Delito tipificado en el Código Penal. Contempla causales permitidas: – Que el aborto se realice durante las primeras ocho semanas de gestación y la mujer tenga a su cargo a personas adultas mayores, con discapacidad u otros menores consanguíneos; o que dicha mujer sea estudiante. – Prevenir un riesgo presente o futuro para la vida o la salud de la mujer embarazada. – Existencia de malformaciones fetales. – Que el embarazo sea por reproducción asistida no consentida por la mujer.	La discriminación por orientación sexual está prohibida en la Constitución (CPE, s. a.: artículo 14, f. II). La Constitución solo ampara el matrimonio y las uniones entre un hombre y una mujer (CPE, s. a.: art. 63). Sin embargo, mediante procedimientos judiciales se han llegado a reconocer uniones civiles entre personas del mismo sexo, bajo el argumento de la no-discriminación (Paz, 2020).

País	Región	Aborto	Matrimonio igualitario
		– Embarazo por violación o incesto. – Que la embarazada sea niña o adolescente (alp, s. a.: art. 157).	
Brasil	América del Sur	Delito tipificado en el Código Penal. Contempla causales permitidas (deben ser practicadas por un médico): – Para salvar la vida de la gestante. – Embarazo por causa de violación (PR, s. a.: arts. 124–128).	El matrimonio igualitario es legal en Brasil, por disposición judicial del 14 de mayo del 2013 (Arias, 2013).
Chile	América del Sur	Delito tipificado en el Código Penal (BCNC, 2010: arts. 342–345). Existen tres causales permitidas por la Ley 21.030, publicada el 23 de septiembre del 2017: – Preservar la vida de la mujer. – Patologías congénitas del embrión o feto. – Embarazo causa de una violación (bcnc, 2017).	Uniones civiles reconocidas en el Acuerdo de Unión Civil (Ley 20.830, s. a.). Recientemente fue aprobada en la Sala del Senado la idea de legislar respecto a un proyecto sobre matrimonio igualitario (senado.cl, 2020).
Colombia	América del Sur	Delito tipificado en el Código Penal. Por interpretación de la Corte Constitucional, se despenalizó el aborto mediante la sentencia C-055 de febrero del 2022 (CCC, 2022), hasta la semana 24 de gestación.	Ante la negativa del Congreso a legislar y regular el matrimonio igualitario, la Corte Constitucional hace el reconocimiento de este derecho a todos los colombianos mediante su resolución del 28 de abril del 2016 (CCC, 2016b).
Costa Rica	América Central	Delito tipificado en el Código Penal. Contempla como causal permitida: – Evitar un peligro para la vida o salud de la madre (alcr, s. a.: arts. 118-122).	Mediante sentencia del 8 de agosto de 2018, la Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia de Costa Rica ordenó al Congreso que legislara respecto al matrimonio de las personas

País	Región	Aborto	Matrimonio igualitario
			del mismo sexo. Como el Congreso no cumplió en el plazo de 18 meses, a partir del 26 de mayo del 2020 se anulan las disposiciones que lo impedían y el matrimonio igualitario se vuelve legal en Costa Rica (SCCSJ, s. a.).
Cuba	Caribe	Aprobado por la Norma de Salud para la Terminación Voluntaria del Embarazo, publicada el 6 de febrero del 2013 (MSP, 2013). Delito tipificado en el Código Penal, cuando se realiza fuera de las regulaciones de salud (ANPP, s. a.: arts. 267–271).	La Constitución promulgada en 2019, en su artículo 81, reconoce a todas las familias, "cualquiera que sea su forma de organización", y en su artículo 82 se refiere a la institución del matrimonio sin limitarlo a la unión de un hombre con una mujer (SLCS, s. a.). Sin embargo, y aunque las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo son legales en Cuba, no existe una regulación del matrimonio igualitario.
Dominica	Caribe	Delito tipificado en el Código Penal. Contempla como causal permitida: – Preservar la vida de la madre (LD, s. a.: Cap. 10:31, secc. 8, 9 y 56).	El Código Penal tipifica la "sodomía" como delito, e incluso habla de la posibilidad de ingresar al que la cometa en una institución psiquiátrica (LD, s. a.: secc. 59, 60). No hay matrimonio igualitario.
Ecuador	América del Sur	Delito tipificado en el Código Penal. Contempla causales permitidas: – Para evitar un peligro para la vida o salud de la mujer y si éste no puede ser evitado por otros medios.	A pesar de que la Constitución del país establece que el matrimonio es la unión entre un hombre y una mujer (AC, s. a.: art. 67), la Corte Constitucional del Ecuador, en la sentencia

País	Región	Aborto	Matrimonio igualitario
		– Embarazo consecuencia de una violación en una mujer que padezca de discapacidad mental (mjdhc, s. a.: arts. 147–150).	11–18–CN/19, del 12 de junio del 2019, resolvió reconocer el matrimonio a las personas del mismo sexo (CCE, 2019).
El Salvador	América Central	Delito tipificado en el Código Penal. No hay causales, de hecho, también se tipifican la manipulación genética y las lesiones en el no nacido (ALRS, 1998: arts. 133–141).	Aunque no hay sanción contra las relaciones entre personas del mismo sexo (ALRS, 1998), el Código de Familia establece que el matrimonio es la unión legal de un hombre y una mujer (ALRS, s. a.: art. 11). No hay matrimonio igualitario. Aun así, recientemente fueron admitidas dos demandas que buscan combatir esta disposición del Código de Familia ante la Corte Suprema de Justicia (Delcid, 2019).
Granada	Caribe	Delito tipificado en el Código Penal. No hay causales (GCC, s. a.: secc. 234).	El Código Penal tipifica las "conexiones antinaturales" y las penas con diez años de prisión (GCC, s. a.: secc. 431). No son ilegales las relaciones entre dos mujeres. No hay matrimonio igualitario.
Guatemala	América Central	Delito tipificado en el Código Penal. Contempla causales permitidas: – Cuando el aborto se hizo sin la intención de procurar la muerte del "producto de la concepción" y fue con el fin de evitar un peligro para la vida de la madre, agotados los demás medios.	El Código Civil define al matrimonio como la unión legal entre un hombre y una mujer (JGR, s. a.: art. 78). No hay matrimonio igualitario.

País	Región	Aborto	Matrimonio igualitario
		– Aborto culposo (crg, s. a.: arts. 133–140). Las penas al aborto se recrudecieron en el 2022, con la emisión de la Ley para la Protección de la Vida y la Familia (CRG, 2022).	
Guyana	América del Sur	Delito tipificado en el Código Penal. Contempla causales permitidas: – Preservar la vida de la madre. El Código considera que hay evidencia de que una mujer está embarazada de un niño capaz de nacer vivo a partir de las 28 semanas de gestación (LGa, s. a.: secc. 100). Por otro lado, el 14 de junio de 1995 se expidió una ley específica en materia de terminación médica del embarazo, que regula las condiciones y los plazos para que las mujeres puedan, de manera voluntaria, acceder al aborto (MTPA, 1995).	El Código Penal tipifica como delito la "sodomía" y se castiga con prisión de por vida (LGa, s. a.: 354). No hay matrimonio igualitario.
Haití	Caribe	Delito tipificado en el Código Penal. No hay causales (CPH, s. a.: art. 262).	Aunque no se prohíbe, no existe ningún reconocimiento legal de las uniones LGBT (CPH, s. a.). No hay matrimonio igualitario. De hecho, en 2017 se votó una ley en el Senado que castiga a los autores, coautores y cómplices de un matrimonio entre dos personas del mismo sexo con una pena de tres años de prisión (Le Figaro, 2017).

País	Región	Aborto	Matrimonio igualitario
Honduras	América Central	Delito tipificado en el Código Penal. No hay causales (CN, s. a.: arts. 126-132). La Constitución contempla en el artículo 67 la protección "del que está por nacer", a quien se le considera nacido en todo lo que le favorezca (ANC, 1982: art. 67). Aunado a esto, el 28 de enero del 2021 se ratificó la decisión del legislativo de añadirle al referido artículo que "Se considera prohibida e ilegal la práctica de cualquier forma de interrupción de la vida por parte de la madre o un tercero al que está por nacer, a quien debe respetarse la vida desde su concepción" (Ap, 2021). A pesar de esto, el Misoprostol está contemplado en el Cuadro Básico de Medicamentos emitido por el Instituto Hondureño de Seguridad Social, en marzo del 2009, como un medicamento de uso exclusivo en gineco-obstetricia para aborto, muerte intrauterina y hemorragia postparto (IHSS, 2009: 46, 89).	La Constitución, en su artículo 112, reconoce solamente el matrimonio entre un hombre y una mujer, además de expresamente prohibir el matrimonio y la unión de hecho entre personas del mismo sexo (ANC; 1982: art. 112). Además, en la ya mencionada reforma constitucional del 28 de enero del 2021 se aprobó agregar un párrafo a este artículo 112, en el que se establece que lo dispuesto por este artículo "[…] sólo podrá reformarse por una mayoría de tres cuartas partes de los miembros del Pleno del Congreso Nacional. Serán nulas e inválidas las disposiciones legales que se creen con posterioridad a la vigencia del presente artículo que establezcan lo contrario" (Ap, 2021). De esta forma buscan evitar aún a futuro cualquier regulación del matrimonio igualitario.
Jamaica	Caribe	Delito tipificado en el Código Penal. No hay causales (OAP, s. a.: secc. 72, 73).	El Código Penal tipifica como delito la "sodomía" y se castiga con prisión de hasta 10 años (OAP, secc. 76). Además, la Constitución establece que ninguna unión distinta a la de un hombre con una mujer

País	Región	Aborto	Matrimonio igualitario
			tiene protección legal (JC, s. a.: secc. 18, subsecc. 2). No hay matrimonio igualitario.
México	Norte América	Delito tipificado en el Código Penal Federal. Contempla causales permitidas: – Aborto por "imprudencia". – Embarazo resultado de una violación. – Peligro de muerte para la madre o el "producto de la concepción" (cpf, s. a.: arts. 329–334). Sin embargo, la situación varía hacia el interior de las Entidades Federativas del país. En 2007 en la Ciudad de México se despenalizó el aborto en todos los casos, hasta la 12ª semana del embarazo, y se establecen causales para realizarlo aun posteriormente (IIP, s. a.: artículos 144–148); de la misma forma ocurrió en el estado de Oaxaca en 2019 (HCELSO, s. a.: arts. 312–316). En el resto de las entidades el aborto se considera un delito y a menudo se pretenden limitar e incluso eliminar las causales que el Código Penal de la Federación previene, por ejemplo, con reformas a las constituciones locales para proteger la vida desde el momento de la concepción. Sin embargo	No hay una definición de alcance nacional de "matrimonio" que lo limite a su modalidad tradicional–heterosexual o lo amplíe a la comunidad LGBT, sino que dicha definición depende de las legislaciones locales. Sin embargo, la Suprema Corte de Justicia ha dictado tesis de jurisprudencia, de aplicación obligatoria en todo el territorio, gracias a las cuales cualquier legislación local que limite el matrimonio a la unión de un hombre con una mujer, o que considere que la finalidad de éste es la procreación, es inconstitucional (Tesis 1a./J 43/2015). Así, mediante un juicio de amparo, el matrimonio igualitario existe en todo el país.

País	Región	Aborto	Matrimonio igualitario
		hay avances, como la modificación en 2016 de la Norma Oficial Mexicana NOM–046–SSA2–2005, de aplicación nacional, gracias a la cual los hospitales deben practicar abortos en caso de violación sin necesidad de que exista una denuncia o que se compruebe el dicho de la embarazada respecto a la violación (DOF, 2016). En septiembre de 2021, la Suprema Corte de Justicia de la Nación reconoció, mediante dos sentencias (SCJN, 2021a; 2021b), la existencia de un "derecho a decidir" para las "mujeres y personas gestantes". Señaló que los códigos penales estatales que criminalizan de manera absoluta la interrupción del embarazo son inconstitucionales y que existe, en un plazo cercano a la fecundación, un espacio de autonomía de las personas para decidir libremente si continuar o no con un embarazo (SCJN, 2021a; 2021b).	
Nicaragua	América Central	Delito tipificado en el Código Penal. No hay causales. También se tipifican la manipulación genética, la clonación de células y las lesiones en el que está por nacer (AN, s. a.: arts. 143–149).	La legislación solo reconoce como matrimonio la unión legal de un hombre y una mujer (CCRN, s. a.: art. 94). No hay matrimonio igualitario.

País	Región	Aborto	Matrimonio igualitario
Panamá	América Central	Delito tipificado en el Código Penal. Contempla causales permitidas: – Embarazo por violación debidamente acreditada en instrucción sumarial. – Causas de salud que pongan en peligro la vida de la madre o del producto de la concepción.	Aunque la Constitución no define estrictamente al matrimonio, sí define a las uniones de hecho legalmente reconocidas como aquéllas que se forman entre personas de distinto sexo (CRP, s. a.: arts. 56-58). Por su parte, el Código de Familia de la República de Panamá define al matrimonio como la unión
		El Código contempla la objeción de conciencia para los médicos (MPPGN, s. a.: arts. 141–144).	voluntaria entre un hombre y una mujer (CFRP, s. a.: art. 26). No hay matrimonio igualitario.
Paraguay	América del Sur	El 16 de julio del 2008, el Congreso de la Nación promulgó la Ley 3440, que modificó el Código Penal. El aborto sigue tipificado en esta ley, pero contempla como causal: – La muerte indirecta de un feto, si esto fue necesario para proteger de un peligro serio la vida de la madre (CNP, s. a.: art. 109).	La Constitución limita tanto al matrimonio como a las uniones de hecho a las que se establecen entre un hombre y una mujer (CP, s. a.: arts. 51-52). No hay matrimonio igualitario.
Perú	América del Sur	Delito tipificado en el Código Penal. Contempla como causal permitida: – Cuando es el único medio para salvar la vida de la gestante o evitar un mal grave y permanente en su salud. El Código también contempla casos en los que la pena atribuida a la conducta es menor (no más de tres meses de privación de la libertad):	El Código Civil sólo regula al matrimonio como la unión concertada por un varón y una mujer (SPIJ, s. a.: art. 234). No hay matrimonio igualitario.

País	Región	Aborto	Matrimonio igualitario
		– Embarazo por violación fuera de matrimonio, o inseminación artificial no consentida fuera de matrimonio. Los hechos deben haber sido denunciados. – Probabilidad de malformaciones en el producto, siempre que haya diagnóstico médico (DL, s. a.: arts. 114–120).	
República Dominicana	Caribe	Delito tipificado en el Código Penal. No hay causales (COPRD, s. a.: art. 317).	La Constitución establece la protección del matrimonio y las uniones de hecho entendido éstas como la unión de un hombre y una mujer (CPRD, 2010: artículo 55, inciso 3). No hay matrimonio igualitario.
San Cristóbal y Nieves	Caribe	Delito tipificado en el Código Penal. No hay causales (SCN, s. a.: secc. 53–54).	El Código Penal tipifica como delito la "sodomía", sancionada con hasta diez años de prisión (SCN, s. a.: secc. 56–57). No hay matrimonio igualitario.
San Vicente y las Granadinas	Caribe	Delito tipificado en el Código Penal. Contempla como causales permitidas, siempre que el aborto se practique en un hospital donde el jefe de la oficina médica considere: – Que continuar el embarazo representa un riesgo para la vida o salud física o mental de la madre o de algún hijo ya existente de la familia. – Que hay riesgo sustancial de que, si el niño	El Código Penal tipifica como delito la "sodomía", sancionada con 10 años de prisión (SVG, s. a.: secc. 146). No hay matrimonio igualitario.

País	Región	Aborto	Matrimonio igualitario
		nace, sufrirá de tales anormalidades físicas o mentales que lo incapaciten seriamente. – Embarazo por violación o incesto, sea que haya sentenciado o no por la conducta (SVG, s. a.: secc. 149–151).	
Santa Lucía	Caribe	Delito tipificado en el Código Penal. Contempla como causales permitidas: – Peligro para la vida de la mujer embarazada. – Embarazo resultado de una violación o incesto. La mujer debe mostrar una copia del reporte policial. – El aborto es necesario para evitar daño permanente en la salud física o mental de la mujer embarazada. El Código es muy cuidadoso de proteger al personal médico, al decir que cualquier tratamiento médico o quirúrgico que se realice a una mujer embarazada de buena fe y sin negligencia es justificable, aunque produzca la terminación del embarazo o la muerte del niño (LSL, s. a.: secc. 164–166).	El Código Penal tipifica como delito la "sodomía", con una sanción desde diez años de prisión, hasta cadena perpetua (LSL, s. a.: secc. 133). No hay matrimonio igualitario.
Surinam	América del Sur	Delito tipificado en el Código Penal. No hay causales (SRS, s. a.: art. 355).	El Código Civil sólo contempla la figura del matrimonio entre un hombre y una mujer (BW, s. a.: art. 80). No hay matrimonio igualitario.

País	Región	Aborto	Matrimonio igualitario
Trinidad y Tobago	Caribe	Delito tipificado en el Código Penal. No hay causales (LTTa, s. a.: secc. 56–57). Sin embargo, la Barra Médica de Trinidad y Tobago, en el Código de Ética en la Práctica de la Medicina, ha reconocido como causal para practicar el aborto: – Preservar la vida y la salud (incluyendo la salud mental) de la madre. El hecho de que el embarazo se produjera por violación o incesto o que el feto tenga malformaciones no son razones suficientes, a menos que amenacen la vida o la salud física o mental de la madre (MBTT, s. a.: 5).	Hasta el 12 de abril de 2018, la "sodomía" era un delito tipificado en el Código Penal, pero en esta fecha un juez declaró inconstitucionales estas disposiciones (RTT, s. a.). No hay matrimonio igualitario.
Uruguay	América del Sur	Delito tipificado en el Código Penal. No hay causales (CPU, s. a.: arts. 325–328). Sin embargo, el 30 de octubre del 2012 se expidió la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo, que permite a las mujeres acceder a este servicio durante las primeras doce semanas de su estado de gravidez (ROUb, s. a.).	El matrimonio igualitario es legal y está regulado en la Ley 19.075 publicada el 9 de mayo del 2013 (ROUc, s. a.).
Venezuela	América del Sur	Delito tipificado en el Código Penal. Contempla como causales permitidas: – Aborto indispensable para salvar la vida de la mujer (gorbv, s. a.: arts. 432–436).	La Constitución solamente protege el matrimonio entre un hombre y una mujer (CRBV, s. a.: art. 77). No hay matrimonio igualitario.

Bibliografía

Abi-Mershed, Elizabeth A.H., 2003, "Los derechos reproductivos en el contexto del Sistema Interamericano de protección de derechos humanos", en Instituto Interamericano de Derechos Humanos, *Promoción y defensa de los derechos reproductivos. Nuevo reto para las instituciones nacionales de derechos humanos*, San José, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, disponible en: https://www.corteidh.or.cr/tablas/a12758.pdf.

Alegre, Marcelo, 2016, "Igualdad y preferencia en materia religiosa. El caso argentino", *Isonomía*, octubre, n.º 45, disponible en: http://www.scielo.org.mx/pdf/is/n45/1405-0218-is-45-00083.pdf.

Alegre, Marcelo (dir.), 2019, *Libres e iguales. Estudios sobre autonomía, género y religión*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Serie Doctrina Jurídica, n.º 845, disponible en: https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/12/5543/8.pdf.

Amuchástegui, Ana, Cruz, Guadalupe, Aldaz, Evelyn y Mejía, Ana Consuelo, 2010, "Politics, Religion and Gender Equality in Contemporary Mexico: women's sexuality and reproductive rights in a contested secular state", *Third World Quaterly*, vol. 31, n.º 6.

Ansaldi, Waldo, 2013, "América Latina, una liebre muy esquiva", *Cuadernos del GESCAL*, año 1, n.º 1, disponible en: https://core.ac.uk/download/pdf/159294432.pdf.

Ansolabehere, Karina, 2014, "Los derechos humanos en los estudios sociojurídicos", en Estévez, Ariadna y Vázquez, Daniel (coord.), *Los derechos humanos en las ciencias sociales. Una perspectiva multidisciplinar*, México, FLACSO/UNAM/CISAN.

Arguedas Ramírez, Gabriela y Morgan, Lynn M., 2017, "The reproductive rights counteroffensive in Mexico and Central America, *Feminist Studies*, vol. 43, n.º 2.

Arlettaz, Fernando, 2011, "La libertad religiosa en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos", *Revista Internacional de Derechos Humanos*, año 1, n.º 1.

Arlettaz, Fernando, 2017, "Religiones y Estado en Argentina, entre la Constitución y el derecho internacional", *Derecho, Estado y Religión*, vol. 3, disponible en: https://www.researchgate.net/profile/Fernando-Arlettaz/publication/324227367_Religiones_y_Estado_en_Argentina_entre_la_Constitucion_y_el_derecho_internacional/links/5ac68424a6fdcc8bfc7f78df/Religiones-y-Estado-en-Argentina-entre-la-Constitucion-y-el-derecho-internacional.pdf.

Arlettaz, Fernando, 2019, "Laicidad y Matrimonio", en Capdevielle, Pauline y Arlettaz, Fernando (coords.), *Escenarios Actuales de la Laicidad en América Latina*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

Asad, Talal, 2003, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Standford University Press.

Asad, Talal, 2005, "Reflections on Secularism and the Public Sphere", *Items and Issues*, vol. 5, n.º 3.

Ávalos Capín, Jimena, 2013, *Derechos sexuales y reproductivos*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Suprema Corte de Justicia de la Nación, Fundación Konrad Adenauer.

Bárcenas Barajas, Karina, 2018, "Pánico moral y de género en Brasil: rituales jurídicos y sociales de la política evangélica para deshabilitar los principios de un Estado laico", *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 38, n.º 2, disponible en: https://www.scielo.br/pdf/rs/v38n2/0100-8587-rs-38-2-00085.pdf.

Bastian, Jean-Pierre, 2007, "Pluralización religiosa, laicidad del Estado y proceso democrático en América Latina", *Historia y Grafía*, n.º 29, disponible en: https://www.redalyc.org/pdf/589/58922909006.pdf.

Bastian, Jean-Pierre, 2019, "Nuevos movimientos religiosos y laicidad del Estado en América Latina", en Capdevielle, Pauline y Arlettaz, Fernando, *Nuevos escenarios de la laicidad en América Latina*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

Baubérot, Jean y Milot, Micheline, 2011, *Laïcités sans frontières*, Paris, Le Seuil.

Baubérot, Jean, Milot, Micheline y Blancarte, Roberto, 2005, *Déclaration universelle sur la laïcité au XXI^e siècle*, Francia, Gouvernement de la République Française, disponible en:

https://www.gouvernement.fr/sites/default/files/contenu/piece-jointe/2018/01/declaration_universelle_sur_la_laicite_au_xxie_siecle.pdf.

Beauchamp, Tom L. y Childress, James F., 1979, *Principles of Biomedical Ethics*, Nueva York, Oxford University Press.

Beltrán, Elena, 1998, "Público y privado (sobre feministas y liberales: argumentos en un debate acerca de los límites de lo político", *Debate feminista,* México, n.º 18, disponible en: https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/468.

Beltrán, Elena, Maquieira, Virginia (ed.), Álvarez, Silvina y Sánchez, Cristina, 2008, *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza.

Berger, Peter, 2006, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, 5ª edición, Barcelona, Kairos, 2006.

Blancarte, Roberto, 2008a, "Laicidad y laicismo en América Latina", *Estudios sociológicos*, México, vol. XXVI, N.º 76, enero-abril.

Blancarte, Roberto, 2008b, *Para entender el Estado laico*, México, Nostra.

Blancarte, Roberto, 2012a, "¿Cómo podemos medir la laicidad?, *Estudios Sociológicos*, México, vol. XXX, n.º 88, disponible en: https://www.redalyc.org/pdf/598/59826851008.pdf.

Blancarte, Roberto, 2012b, "Género, mujeres y Estado laico", en Cruz Parcero, Juan Antonio, Vázquez, Rodolfo y Tepichin Valle, Ana María (coords.), *Género, cultura y sociedad*, México, Fontamara.

Blancarte, Roberto, 2012c, "Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de *secularización*", *Estudios sociológicos*, México, vol. XXX, disponible en: https://www.redalyc.org/pdf/598/59858907004.pdf.

Bobbio, Norberto, 1991, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema.

Bobbio, Norberto, 1997, "La política", en Bobbio, Norberto y Fernández Santillán, José, *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, México, FCE.

Bobbio, Norberto, Matteucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco, 2015, *Diccionario de política*, 12ª reimpresión, México, Siglo XXI.

Bodin, Jean, 1583, *Les six livres de la République*, Francia, París.

Bohoslavsky, Ernesto, 2013, *Laicidad y América Latina*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Colección de Cuadernos "Jorge Carpizo". Para Pensar y Entender la Laicidad, n.º 11.

Bonazzi, Tiziano, 2015, "Conservadurismo", en Bobbio, Norberto, Matteucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco, *Diccionario de política*, 12ª reimpresión, México, Siglo XXI, t. I.

Borowski, Martin, 2018, *Cuestiones esenciales de la libertad de creencia y de conciencia en Alemania*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Serie Cultura Laica, n.º 15.

Bovero, Michelangelo, 2013, *El concepto de laicidad*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Colección de Cuadernos "Jorge Carpizo". Para Pensar y Entender la Laicidad, n.º 2.

Brena, Ingrid, 2013, "Comentarios a la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos caso *Artavia Murillo y otros (fecundación* in vitro*) vs. Costa Rica*", *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, mayo-agosto, nueva serie, año XLVI, n.º 137, disponible en: https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-comparado/article/view/4830/6181.

Brena, Ingrid, 2015, "La sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, caso Artavia Murillo y otros (fecundación *in vitro*) *vs*. Costa Rica. Un avance en el pensamiento laico en Latinoamérica", en Carbonell, Miguel, Fix-Fierro, Héctor, González Pérez, Luis Raúl y Valadés, Diego (comps.), *Estado constitucional, derechos humanos, justicia y vida universitaria*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, disponible en: https://cutt.ly/whktTWO.

Brena, Ingrid, 2018, "Laicidad y reproducción asistida", en Capdevielle, Pauline y Medina Arellano, María de Jesús (coords.), *Bioética laica. Vida, muerte, género, reproducción y familia*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Serie Doctrina Jurídica, n.º 824, disponible en: https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/10/4732/25a.pdf.

Burns, Gene, 2013, "Secular Liberalism, Roman Catholicism, and Social Hierarchies: Understanding Multiple Paths", en Cady, Linell E. y Fessende, Tracy, *Religion, The Secular and the Politics of Sexual Difference*, New York, Columbia University Press.

Butler, Judith, 2007, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.

Cabral, Mauro, 2011, "La paradoja transgénero", en Cáceres, Carlos F., Mogollón, María Esther, Pérez-Luna, Griselda y Olivos, Fernando (eds.), *Sexualidad, ciudadanía y derechos humanos en América Latina. Un quinquenio de aportes regionales al debate y la reflexión*, Perú, Instituto de Estudios en Salud, Sexualidad y Desarrollo Humano/Universidad Peruana Cayetano Heredia, disponible en: https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/52906/9789972806834.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Cady, Linell E. y Fessende, Tracy, 2013, *Religion. The Secular and the Politics of Sexual Difference*, New York, Columbia University Press.

Cançado Trindade, Antonio Augusto, 2004, "El sistema interamericano de protección de los derechos humanos (1948-2002)", en Gómez Isa, Felipe (dir.) y Pureza, José Manuel, *La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI*, España, Universidad de Deusto, disponible en: https://www.corteidh.or.cr/tablas/27570.pdf.

Capdevielle, Pauline, 2015, *La libertad de conciencia frente al Estado laico*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Serie Cultura Laica, n.º 5.

Capdevielle, Pauline, 2021, "El principio de laicidad en el sistema interamericano de derechos humanos", en Alaéz Corral, Benito y Díaz Rendón, Sergio, *Modelos de neutralidad religiosa del Estado: experiencias comparadas*, España, Tirant lo Blanch.

Capdevielle, Pauline y Molina Fuentes, Mariana, 2018, "Laicidad y diversidad familiar. Un diálogo entre lo social y lo jurídico", en Raphael de la Madrid, Lucía y Segovia Urbano, Adriana, *Diversidades: cuerpos y territorios*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Serie Estudios Jurídicos, n.º 329.

Capdevielle, Pauline y Arlettaz, Fernando, 2018, "Laicidad y derecho legal al aborto", en Medina Arellano, María de Jesús y Capde-

vielle, Pauline (coords.), *Bioética laica. Vida, muerte, género, reproducción y familia*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, disponible en: https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/10/4732/25a.pdf.

Capdevielle, Pauline, 2019, "Laicidad y principio de autonomía. Una mirada desde los derechos sexuales y reproductivos", en Alegre, Marcelo (dir.), *Libres e iguales. Estudios sobre autonomía, género y religión*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Serie Doctrina Jurídica, n.º 845, disponible en: https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/12/5543/8.pdf.

Capdevielle, Pauline y Medina Arellano, María de Jesús, s. a. [documento en prensa], "El derecho al aborto legal: exigencia de una bioética laica", *Bioética y derechos reproductivos de las mujeres en México*, México, Programa Universitario de Bioética de la UNAM/Fondo de Cultura Económica.

Carbonelli, Marcos e Irrazábal, Gabriela, 2010, "Católicos y evangélicos. ¿Alianzas religiosas en el campo de la bioética argentina?", *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, Roma, vol. 26, n.º 2.

Carbonnier, Jean, 1982, *Sociología jurídica*, Madrid, Tecnos.

Casanova, José, 1994, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press.

Case, Mary Anne, 2018, "El rol de los papas en la invención de la complementariedad y la anatematización del género desde el Vaticano", en Bracke, Sara y Paternotte, David (eds.), *¡Habemus género! La Iglesia católica e ideología de género*, Género & Política en América Latina/Sexuality Policy Watch, disponible en: https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/ebook-2018-17122018.pdf.

Castillo, José María, 2007, "La Iglesia y los derechos humanos", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, vol. 41, disponible en: https://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/view/862/988.

Catanzaro Román, Mariana Guadalupe, 2016, "El Estado argentino: ¿un Estado confesional o laico?", *Revista Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales*, año 13, n.º 46.

Charlesworth, Hilary, 1997, "Qué son los 'derechos humanos internacionales de la mujer'", en Cook, Rebecca J. (ed.), *Derechos*

humanos de la mujer. Perspectivas nacionales e internacionales, Bogotá, Profamilia.

Chorny, Vladimir, 2022, "Deliberación y esfera pública: los públicos, sus discursos y la desigualdad política", en Blancarte, Roberto; Capdevielle, Pauline y Molina Fuentes, Mariana, *Politización de lo sagrado, sacralización de la política*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

Cohen, Stanley, 2011, *Folk Devils and Moral Panics. The creation of the Mods and Rockers*, 3.ª ed., Oxon, Routledge.

Convención Interamericana DSDR (CIDSDR), 2016 [en línea], *Audiencia temática* 159 *CIDH* 2016, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=0HdxBHsusHM.

Connolly, William E., 1999, *Why I Am Not a Secularist*, Minneapolis, London, University of Minnesota.

Coral-Díaz, Ana Milena, Londoño-Toro, Beatriz y Muñoz Ávila, Lina Marcela, 2010, "El concepto de *litigio estratégico* en América Latina: 1990-2010", *Vniversitas*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, julio diciembre, vol. 59, n.º 121, disponible en: http://www.scielo.org.co/pdf/vniv/n121/n121a03.pdf.

Córdova Villazón, Julio, 2014, "Viejas y nuevas derechas religiosas en América Latina: los evangélicos como factor político", *Nueva Sociedad*, noviembre-diciembre, n.º 24.

Corrales, Javier, 2015, "The Politics of LGBT Rights in Latin America and the Caribbean: Research Agendas", *European Review of Latin American and Caribbean Studies/Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe. 50th Anniversary, Special Issue: New Directions in Latin American and Caribbean Studies*, diciembre, n.º 100.

Costa, Malena, 2007, "Feminismos jurídicos en Argentina", en Bergallo Paola y Moreno, Aluminé, *Hacia políticas judiciales de género*, Buenos Aires, Jusbaires.

Costa, Malena, 2015, "Feminismos jurídicos. Propuestas y debates de una trama paradojal", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 66.

Courtis, Christian, 2006, "Legislación y las Políticas Antidiscriminatorias en México: El inicio de un largo camino", en Fondevila,

Gustavo (comp.), *Derechos civiles en México*, México, Fontamara, disponible en: https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/BD-DND-15.pdf.

Crenshaw, Kimberlé Williams, 1988, "Race, Reform, and Retrenchment: Transformation and Legitimation in Antidiscrimination Law", *Harvard Law Review*, vol. 101, n.º 7.

Cruz Parcero, Juan Antonio, 2017, *Hacia una teoría constitucional de los derechos humanos*, México, Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro, Colección Constitución y Derechos, disponible en: https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/10/4746/12.pdf.

De la Torre, Renée, 2019, "Alianzas interreligiosas que retan la laicidad en México", *Revista Rupturas*, Costa Rica, enero- junio, vol. 9, n.º 1, enero-junio.

De la Torre, Renée, 2020, "Fascismo y religión en América Latina", *Revista de la Universidad de México*, marzo, disponible en: https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/1b6dc6ad-6055-47c4-ade9-9a1027b20098/fascismo-y-religion-en-america-latina.

De la Torre, Renée y Semán, Pablo (eds.), 2021, *Religiones y espacios públicos en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO-CALAS.

De Sousa Santos, Boaventura, 2014, *Si Dios fuere un activista de los derechos humanos*, Madrid, Trotta.

Díaz Rendón, Sergio, 2017, *Laicidad. Concepto, origen y perspectivas histórica y contemporánea en México*, México, Tirant lo Blanch.

"Discurso prohibido: el silenciamiento de la crítica feminista por el 'género'", 2013, *Declaración abierta de 48 feministas radicales de siete países*, 12 de agosto, disponible en: http://autonomiafeminista.cl/wp-content/uploads/2017/01/Discurso-Prohibido-el-silenciamiento-de-la-cr%C3%ADtica-feminista-al-g%C3%A9nero.pdf.

Dobbelaere, Karel, 1981, "Secularization: A Multi-Dimensional Concept", *Current Sociology*, Londres, vol. 29, n.º 2, disponible en: https://cutt.ly/YzuZSJr.

Dworkin, Ronald, 1984, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel.

Eisenstadt, Shmuel, 2013, "América Latina y el problema de las múltiples modernidades", *Revista Mexicana de Ciencias Polí-*

ticas y Sociales, mayo-agosto, vol. 58, n.º 218, disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-19182013000200007.

Facio, Alda, 2000, "Hacia otra teoría del derecho", en Herrera, Giaconda (coord.), *Las fisuras del patriarcado. Reflexiones sobre feminismo y Derecho*, Ecuador FLACSO.

Facio, Alda, 2008, *Los derechos reproductivos son derechos humanos*, San José, Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, disponible en: https://lac.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Libro%201.%20Los%20derechos%20reproductivos-DH.pdf.

Faúndez Ledesma, Héctor, 2004, *El Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos*, 3.ª ed., Instituto Interamericano de Derechos Humanos, disponible en: https://www.iidh.ed.cr/IIDH/media/1575/si_proteccion_ddhh_3e.pdf.

Felitti, Karina y Prieto, Sol, 2018, "Configuraciones de la laicidad en los debates por la legalización del aborto en la Argentina: discursos parlamentarios y feministas (2015-2018)", *Salud Colectiva*, Universidad Nacional de Lanús, disponible en: https://core.ac.uk/download/pdf/161810255.pdf.

Felitti, Karina y Ramírez Morales, María del Rosario, 2020, "Pañuelos verdes por el aborto legal: historia, significados y circulaciones en Argentina y México", *Encartes*, marzo-agosto, vol. 3, n.º 5, disponible en: https://ia802903.us.archive.org/27/items/encartes-vol-3-num-5/felitti-ramirez-panuelos-verdes-aborto-argentina-mexico.pdf.

Fernández, Ana María, 2013, "El orden sexual moderno: ¿la diferencia desquiciada?", en Fernández, Ana María y Siqueira Peres, Wiliam (eds.), *Género y diversidades sexuales: devenires, deseos y derechos*, Buenos Aires, Biblos.

Fernández Parra, Sergio Alejandro, 2019, *Laicidad y libertad de conciencia en Colombia*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, Temas de Derecho Público n.º 104.

Ferrajoli, Luigi, 2002, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, 3.ª ed., Madrid, Trotta, disponible en: https://www.te.gob.mx/formulario/media/files/4cd91799f6a2a69.pdf.

Ferrari, Vicenzo, 2015, *Primera lección de sociología del Derecho. Presentación, traducción e índice analítico Héctor Fix-Fierro*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

Fiala, Pierre, 1991, "Les termes de la laïcité. Différenciation morphologique et conflits sémantiques", *Mots*, n.º 27, junio.

Fink, Simon, 2009, "Churches as Societal Veto Players: Religious Influence in Actor-Centred Theory of Policy Making", *West European Politics*, vol. 32, n.º 1.

Firestone, Shulamith, 1976, *La dialéctica del sexo*, Barcelona, Kairos.

Fix-Fierro, Héctor, 2015, "Prólogo a la edición mexicana", en Ferrari, Vicenzo, *Primera lección de sociología del Derecho. Presentación, traducción e índice analítico Héctor Fix-Fierro*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

Fix-Fierro, Héctor, Padrón Innamorato, Mauricio, Pozas Loyo, Andrea, Silva Forné, Carlos y Suárez Ávila, Alberto, 2018, *Manual de Sociología del Derecho. Dieciséis lecciones introductorias*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM/Fondo de Cultura Económica.

Fonseca Hernández, Carlos y Quintero Soto, María Luisa, 2009, "La teoría *queer*: la de-construcción de las sexualidades periféricas", *Sociológica (Méx.)*, México, enero-abril, vol. 24, n.º 69, disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732009000100003.

Francisco, 2016, *Statuts de l'Academie Pontificiale pour la vie*, Ciudad del Vaticano, disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/fr/motu_proprio/documents/papa-francesco_20161018_statuto-accademia-vita.html.

Frezzo, Mark, 2011, "Sociology and Human Rights in the Post Development Era", *Sociology Compass*, vol. 5, issue 3.

Gallie, Walter Bryce, 1956, "Essentially Contested Concepts", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 56.

García Hernández, Aidé (coord.), 2020, *Informe sobre laicidad y derechos reproductivos y sexuales en América Latina y el Caribe*, Católicas por el Derecho a Decidir/Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, disponible en: http://catolicasmexico.

org/i/wp-content/uploads/2020/10/Informe-Laicidad-y-DSR-en-AL_VDigital.pdf.

García Jaramillo, Leonardo, 2013, "El influjo del principio de laicidad en el constitucionalismo colombiano", *Estudios Constitucionales*, año 11, n.º 2, disponible en: https://scielo.conicyt.cl/pdf/estconst/v11n2/art11.pdf.

García Villegas, Mauricio (dir.), 2010, *Normas de papel: La cultura del incumplimiento de las reglas*, Colombia, Siglo del Hombre.

Garzón Valdés, Ernesto, 1993, *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Gaytán Alcalá, Felipe, 2018, "Secularización" en Blancarte, Roberto (coord.), *Diccionario de religiones en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.

Gaytán Alcalá, Felipe [en prensa], *La inmaculada política de los salvos. Moral y religión en la agenda política de los partidos políticos*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

Gil Gimeno, Javier, 2017, "Secularizaciones múltiples", *Sociología Histórica*, n.º 7, disponible en: https://revistas.um.es/sh/article/view/237211/222051.

González Barreda, María del Pilar, 2020, *La indisolubilidad jurídica del binomio sexualidad y reproducción para las mujeres mexicanas: crítica desde las teorías de género y feministas*, Programa de Posgrado en Derecho, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, disponible en: https://tesiunam.dgb.unam.mx/F/3PIJQEAMPC8DQJVPEDHFX8HYL3GFXX894BFTCRYYMN3X1KJMDJ-29629?func=full-set-set&set_number=221986&set_entry=000001&format=999.

González del Prado, Patricia, 2018, *Autonomía y autonomía sexual de las mujeres*, Buenos Aires, Didot.

González Moreno, Juan María, 2017, "Los derechos sexuales y reproductivos como categoría jurídica internacional revisable", *Revista de Derecho Público*, Perú, enero-junio, n.º 38.

Goodwin, Barbara, 1988, *El uso de las ideas políticas*, trad. de Enrique Lynch, Barcelona, Península.

Gudiño Bessone, Pablo, 2018, "Aborto, sexualidad y bioética en documentos y encíclicas vaticanas", *Acta bioethica*, Santiago,

junio, vol. 24, n.º 1, disponible en: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-569X2018000100085.

Gutiérrez Contreras, Juan Carlos (coord.), 2011, *Modelo para armar. Litigio estratégico en Derechos Humanos*, México, Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos, A.C., disponible en: http://cmdpdh.org/publicaciones-pdf/cmdpdh-litigio-estrategico-en-derechos-humanos-modelo-para-armar.pdf.

Gutiérrez Rivas, Rodrigo y Salazar Ugarte, Pedro, 2011, *Igualdad, no discriminación y derechos sociales. Una vinculación virtuosa*, México, Conapred, 2011.

Guzmán, Gloria y Mendia, Irantzu, 2009, "El movimiento de mujeres en América Latina", *Boletín de Recursos de Información*, Centro de Documentación HEGOA, octubre, n.º 19, disponible en: http://www.fundacioncives.org/rec/download.php?&name=el-movimiento-de-mujeres-en-america-latina&file=http://www.fundacioncives.org/rec/docs/resources/recurso-360.pdf.

Habermas, Jürguen, Taylor, Charles, Butler, Judith y West, Cornel, 2011, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta.

Hadden, Jeffrey K., 1989, "Desacralizing Secularization Theory", en Hadden, Jeffrey K. y Shupe, Anson (eds.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered: Religion and the Political Order*, Nueva York, A New Era Book-Paragon House, Secularization and Fundamentalism Reconsidered, vol. 3.

Herrera, Felipe, 1973, "La tarea inconclusa: América Latina integrada", *Estudios Internacionales*, enero-marzo, año 6, n.º 21, disponible en: https://core.ac.uk/download/pdf/46534785.pdf.

Hervieu-Léger, Danièle, 1987, *Vers un nouveau christianisme ? ; Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, 2.ª ed., París, Éditions du Cerf.

Hincapié Sánchez, Jennifer y Medina Arellano, María de Jesús, 2019, *Bioética: teorías y principios. Enseñanza transversal en Bioética y Bioderecho*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Serie Libros Digitales, n.º 1, disponible en: https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/13/6006/1.pdf.

Hobbes, Thomas, 1651, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*, Inglaterra, Andrew Crooke.

Huaco Palomino, Marco Antonio, 2009, "Le Pérou: de l'État catholique à l'État laïque ou pluriconfessionnél?", *Archives de sciences sociales des religions*, abril-junio, n.º 146, disponible en: https://journals.openedition.org/assr/21252#xd_co_f=MmQyN2E0ODktYTIxNy000GNjLTk3MzItZmJkYjY4NGQyYTM3~.

Huaco Palomino, Marco Antonio, 2011, "Perú hacia un Estado pluriconfesional: el caso de la nueva ley de libertad religiosa", *Revista del Centro de Investigación*, Universidad La Salle, julio-diciembre, vol. 9, n.º 36, disponible en: https://www.redalyc.org/pdf/342/34219888007.pdf.

Jellinek, Georg, 2003, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, 2.ª ed., México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Serie Estudios Jurídicos, n.º 12.

Juan XXIII, 1963, *Carta Encíclica Pacem in Terris*, Roma, disponible en: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.

Karam, Azza, 2013, "Must It Be either Secular or Religious? Reflections on the Contemporary Journeys of Women's Rights Activists in Egypts", en Cady, Linell E. y Fessende, Tracy, *Religion, The Secular and the Politics of Sexual Difference*, New York, Columbia University Press.

Kennedy, Duncan, 2006, "La crítica de los derechos en los Critical Legal Studies", *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, año 7, n.º 1, disponible en: https://dspace.palermo.edu/dspace/bitstream/handle/10226/299/071Juridica02.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Khader, Serene, 2016, "Do Muslim Women Need Freedom? Traditionalist Feminisms and Transnational Politics", *Politics and Gender*, n.º 12.

Khan, Abeera, "Queer secularity", 2020, *Lambda nordica*, n.º 4, 2019-2020.

Kissling, Frances, 2015, "Género, sexualidad y Estado laico", en Bovero, Michelangelo, Valadés, Diego, Portier, Philippe y Kissling,

Frances, *Cuatro visiones sobre la laicidad*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Serie Cultura Laica, n.º 6.

Kováts, Eszter y Põim, Maari (eds.), 2015, *Gender as symbolic glue. The Position and role of conservative and far right parties in the anti-gender mobilizations in Europe*, Budapest. Foundation for European Progressive studies/Friedrich Ebert-Stiftung, disponible en: https://library.fes.de/pdf-files/bueros/budapest/11382.pdf.

Lagarde, Marcela, 1997, *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres. Memoria*, Managua, Nicaragua, Puntos de Encuentro, disponible en: https://www.caladona.org/grups/uploads/2013/04/claves-feministaspara-el-poderio-y-autonomia_mlagarde.pdf.

Lagarde, Marcela, 2022, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, México, Siglo XX.

Lamas, Martha, 2008, "El aborto en la agenda del desarrollo en América Latina", *Perfil Latinoamericano*, vol. 16, n.º 31.

Lamas, Martha, 2012, "Dimensiones de la diferencia", en Cruz Parcero, Juan Antonio, Vázquez, Rodolfo y Tepichin Valle, Ana María (coords.), *Género, cultura y sociedad*, México, Fontamara.

Lancaster, Roger, 2011, *Sex Panic and the Punitive State*, University of California Press.

Lemaitre Ripoll, Julieta, 2013, *Laicidad y resistencia*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Colección de Cuadernos "Jorge Carpizo". Para Pensar y Entender la Laicidad, n.º 6.

Llamazares Fernández, Dionisio, 1989, "El principio de cooperación del Estado con las confesiones religiosas: fundamentos, alcance y límites", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, mayo-agosto, n.º 3, disponible en: https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1049040.pdf.

Locke, John, 2010, *Carta sobre la Tolerancia*, 1ª reimpresión, México, Universidad Autónoma Metropolitana, disponible en: http://dcsh.xoc.uam.mx/politicacultura/Escaneados/CUADERNOS%20POL%C3%8DTICA%20Y%20CULTURA%20CARTA%20SOBRE%20LA%20TOLERANCIA.pdf.

López, Jairo Antonio, 2018, "Movilización y contramovilización frente a los derechos LGBTI. Respuestas conservadoras al reco-

nocimiento de los derechos humanos", *Estudios sociológicos*, vol. XXXVI, n.º 106.

Luckmann, Thomas, 1973, *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme.

Luévano Cantú, María Soledad, 2019, *Iniciativa con proyecto de decreto por el que se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, México, disponible en: https://infosen.senado.gob.mx/sgsp/gaceta/64/2/2019-12-11-1/assets/documentos/Inic_Morena_Sen_Luevano_Asociaciones_Religiosas_Culto_Publico.pdf.

Mahmood, Saba, 2009, "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensuable Divide?", *Critical Inquiry*, vol. 35, n.º 4, disponible en: https://www.jstor.org/stable/10.1086/599592.

Mackinnon, Catherine, 1995, *Hacia una teoría feminista del Estado*, Madrid, Cátedra, serie Feminismos.

Mccann, Michael, 2006, "Law and Social Movement: Contemporary Perspectives", *Annual Review of Law and Social Science*, vol. 2.

Magaloni Kerpel, Ana Laura, 2014, "¿Cómo estudiar el derecho desde una perspectiva dinámica?, *Reforma Judicial. Revista Mexicana de Justicia*, México, enero-diciembre, n.º 23-24, disponible en: https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/reforma-judicial/article/view/8853/10904.

Maher, Mónica, 2019, *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia*, Ecuador, FLACSO Ecuador, disponible en: https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/58108.pdf.

Marciani Burgos, Betzabé, 2015, "Los dilemas de la laicidad positiva: un análisis a partir del caso peruano", DOXA, *Cuadernos de Filosofía del Derecho*, España, n.º 38, disponible en: https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/60016/1/Doxa_38_09.pdf.

Martin, David, 1978, *A general theory of secularization*, Oxford, Basil Blackwell.

Martínez, Ana Teresa, 2011, "Secularización y laicidad: entre las palabras, los contextos y las políticas", *Sociedad y religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, vol. XXI, n.º 36.

Martínez-Torrón, Javier, 2015, "La neutralidad religiosa del Estado", en Carbonell Sánchez, Miguel y Cruz Barney, Óscar (coords.), *Historia y Constitución. Homenaje a José Luis Soberanes Fernández*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, t. II.

Mayans Hermida, Itzel, 2019, *La controversia del aborto desde la perspectiva de la razón pública*, México, UACM, CONACYT, Instituto Mora.

Medina Arellano, María de Jesús y Téllez Girón García, María Fernanda, 2019, *Inicio de la Vida y aborto. Enseñanza Transversal en Bioética y Bioderecho*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Serie Libros Digitales, n.º 6, disponible en: https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/13/6011/6.pdf.

Miller, Alice M., 2000, "Sexual but not reproductive: exploring the junction and disjunction of sexual and reproductive rights", *Health and Human Rights*, vol. 4, n.º 2, disponible en: https://cdn1.sph.harvard.edu/wp-content/uploads/sites/2469/2014/04/7-Miller.pdf.

Millett, Kate, 1995, *Política sexual*, Madrid, Cátedra.

Morán Faúndes, José Manuel, 2018, "Religión, secularidad y activismo heteropatriarcal: ¿qué sabemos del activismo opositor a los derechos sexuales y reproductivos en América Latina?, *Revista Estudios de Género, La Ventana*, enero-junio, n.º 47.

Mosquera, Susana, 2017, "Reflexiones a partir del estudio de casos sobre libertad religiosa en el sistema interamericano de protección de los derechos humanos", *Persona y Derecho*, n.º 2, vol. 77, disponible en: https://revistas.unav.edu/index.php/persona-y-derecho/article/download/14245/10113/.

Nisbet, Robert, 1986, *Conservadurismo*, México, Patria.

Noguera Fernández, Albert, 2006, "Durkheim y Weber: surgimiento de la Sociología jurídica y teorización del Derecho como instrumento de control social", *Investigaciones sociales*, Lima, año X, n.º 17.

Osés Gorraiz, Jesús María, 2013, "Laicismo: del concepto a los modelos", *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), Madrid, abril-junio.

Ost, François, 1999, "Ciencia del Derecho", en Palomino Manchego, José Félix (coord.), *Discusión sobre el Carácter Anticientífico del Derecho*, Lima, Grijley.

Pateman, Carol, 1995, *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos.

Pecheny, Mario y De la Dehesa, Rafael, 2011, "Sexualidades y políticas en América Latina: un esbozo para la discusión", *Sexualidade e política na America Latina: histórias, interseçoes e paradoxos*, Río de Janeiro, disponible en: http://www.sxpolitics.org/wp-content/uploads/2009/10/sexualidades-y-politicas-en-america-latina-rafael-de-la-dehesa-y-mario-pecheny.pdf.

Pezzeta, Silvina, 2015, "Capítulo 18. Derecho y sociedad. Historia y presente de los herederos del realismo jurídico estadounidense", en Fabra Zamora, Jorge Luis y Núñez Vaquero, Álvaro (coord.), *Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho*, México, UNAM, vol. 1.

Pío IX, 1864, *Encíclica Quanta cura y Syllabus*, Roma, disponible en: http://www.filosofia.org/mfa/far864a.htm.

Pontificio Consejo "Justicia y Paz" (PCJP), 2004, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html.

Pound, Roscoe, 1910, "Law in Books and Law in Action", *America Law Review*, vol. 44.

Precht Pizarro, Jorge Enrique, 2006, "La laicidad del Estado en cuatro constituciones Latinoamericanas", *Estudios Constitucionales*, Santiago, Chile, vol. 4, n.º 2, disponible en: https://www.redalyc.org/pdf/820/82040128.pdf.

Puar, Jasbir K., 2017, *Terrorist assemblages. Homonationalism in queer times*, Durham, Duke University Press.

Puppinck, Grégor, 2015, "El aborto en la ley europea: derechos humanos, derechos sociales y la nueva tendencia cultural", *Prudentia Iuris*, n.º 80, disponible en: https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/2682/1/aborto-ley-europea-puppinck.pdf.

Rachels, James, 2017, *Introducción a la filosofía moral*, México, Fondo de Cultura Económica.

Ramírez, Silvina, 2012, "Igualdad como Emancipación: los derechos fundamentales de los pueblos indígenas", en Alegre, Marcelo y Gargarella, Roberto (coords.), *El Derecho a la Igualdad: Aportes para un Constitucionalismo Igualitario*, Buenos Aires, Abeledo Perrot.

Ratzinger, Joseph, 2002, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, Roma, Congregación para la Doctrina de la Fe, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_sp.html#_ftnref23.

Ratzinger, Joseph, 2005, *Misa "pro eligendo pontifice". Homilía del cardenal Joseph Ratzinger decano del Colegio Cardenalicio*, lunes 18 abril, disponible en: http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html.

Rawls, John, 1979, *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Rawls, John, 1993, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.

"Reservas de la Santa Sede al documento final de la Conferencia de El Cairo sobre Población y Desarrollo", 1994, *L'Osservatore Romano. Edición semanal en lengua española*, n.º 38, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19940913_conferenza-cairo-riserve_sp.html.

Rivera Castro, Faviola, 2010, "Laicidad y pluralismo", *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, octubre, n.º 33, disponible en: https://www.redalyc.org/pdf/3636/363635639002.pdf.

Rivera Castro, Faviola, 2013, *Laicidad y liberalismo*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Colección de Cuadernos "Jorge Carpizo". Para Pensar y Entender la Laicidad, n.º 3.

Rochefort, Florence, 2018, "Género, laicidad y secularización. Lo que está en juego en la polémica sobre la teoría del género y el matrimonio entre personas de mismo sexo en Francia", en Medina Arellano, María de Jesús y Capdevielle, Pauline (coords.), *Bioética laica. Vida, muerte, género, reproducción y familia*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM,

disponible en: https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/10/4732/12.pdf.

Ruibal, Alba, 2014, "Feminismo frente a fundamentalismos religiosos: mobilização e contramobilização em torno dos direitos reprodutivos na América Latina", *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasilia, mayo-agosto, n.º 14, disponible en: http://dx.doi.org/10.1590/0103-33522014l405.

Ruiz Miguel, Alfonso, 2009, "Laicidad, religiones e igualdad", en Ruiz Miguel, Alfonso y Macía Morillo, Andrea, *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, España, n.º 13, disponible en: http://afduam.es/wp-content/uploads/pdf/13/laicidad-religiones-e-igualdad-alfonso-ruiz.pdf.

Said, Edward, 2017, *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo.

Salazar Ugarte, Pedro, 2006, *La democracia constitucional. Una radiografía teórica*, México, Fondo de Cultura Económica/UNAM.

Salazar Ugarte, Pedro 2007a, "¿Existe el pensamiento laico?", *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 30, disponible en: http://espacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-2007-30-0005/PDF.

Salazar Ugarte, Pedro 2007b, *La laicidad: antídoto contra la discriminación*, México, Conapred, Cuadernos de la igualdad n.º 8.

Salazar Ugarte, Pedro, Barrera Rosales, Paulina, Chorny Elizalde, Vladimir, Gaitán Uribe, Ana, Martín Reyes, Javier y Salmorán Villar, María de Guadalupe, 2015, *La República laica y sus libertades. Las reformas a los artículos 24 y 40 constitucionales*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Serie Cultura Laica, n.º 1.

Saldivia Menajovsky, Laura, 2013, *Laicidad y diversidad*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Colección de Cuadernos "Jorge Carpizo". Para Pensar y Entender la Laicidad, n.º 4.

Saldivia Menajovsky, Laura, 2017, *Subordinaciones invertidas. Sobre el derecho a la identidad de género*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM/UNGS.

Saldivia Menajovsky, Laura, 2019, "El problemático reconocimiento de la Corte Suprema Argentina de la Escuela Pública como espacio religioso", *Revista Jurídica de Buenos Aires*, Abeleto Perrot, año 44, n.º 98, disponible en: http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/rev_juridica/rjba-2019-i.pdf.

Saldivia Menajovsky, Laura, 2020, "El concordato, un permiso para desobedecer las leyes de la Nación", *Temas de Derecho Civil*, año 6, n.º 4.

Saldivia Menajovsky, Laura, 2022, "El principio de no discriminación como límite a la autonomía del credo católico: la experiencia argentina", en Dávila, María Ximena y Chaparro, Nina (eds.), *Estrategias de resistencia para defender y reflexionar sobre la laicidad en América Latina*, Bogotá, Colombia, Dejusticia, disponible en: https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2022/06/Estrategias-de-resistencia_web.pdf.

Scott, Joan Wallach, 2002, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", *Revista del Centro de Investigaciones Históricas*, n.º 14, Puerto Rico.

Scott, Joan Wallach, 2013, "Secularism and Gender Equality", en Cady, Linell E. y Fessende, Tracy, *Religion, The Secular and the Politics of Sexual Difference*, New York, Columbia University Press.

Scott, Joan Wallach, 2020, *Sexo y secularismo*, México, PIEG, El Colegio de México, CIEG, UNAM.

Scubla, Lucien, 2004, "Les dimensions religieuses de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789", *Ateliers*, n.º 27, disponible en : https://journals.openedition.org/ateliers/8578

Serrano, Sandra y Vázquez, Daniel, 2013, *Los derechos en acción. Obligaciones y principios de los derechos humanos*, México, FLACSO.

Serrano, Silvia [en línea], 2022, "Hilo de Twitter sobre la resolución del caso Pavez Pavez ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos", *Twitter*, 20 abril, disponible en: https://twitter.com/silviajserranog/status/1516880563898130433?s=20&t=hs5icFsyltjFpInqu0ooGA

Taylor, Charles y Maclure, Jocelyn, 2010, *Laïcité et liberté de conscience*, La Découverte.

Tipichin Valle, Ana María, 2018, "Estudios de género", en Moreno, Hortensa y Alcántara, Eva (coord.), *Conceptos clave en los estudios de género*, vol. 2, México, UNAM, CIEG.

Troncoso, Lelya y Stutzin, Valentina, 2019, "La agenda heteropatriarcal en Chile: cruces entre política, moral y religión en la lucha en contra de la 'ideología de género'", *Revista Nomadías*, diciembre, n.º 28.

Tschannen, Olivier, 1991, "The Secularization Paradigm: A Systematization", *Journal for the Scientific Study of Religion*, diciembre, vol. 30, n.º 4.

Tsebelis, George, 2002, *Veto Players. How Political Institution Work*, Nueva York, Princeton University-Rusell Sage Foundation.

Tünnermann Bernheim, Carlos, 2007, "América Latina: identidad y diversidad cultural. El aporte de las universidades al proceso integracionista", *Polis*, n.º 18, disponible en: https://journals.openedition.org/polis/4122#quotation.

Vaggione, Juan Marco, 2005, "Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious", *Social Theory and Practice*, vol. 31, n.º 2, disponible en: www.jstor.org/stable/23558464.

Vaggione, Juan Marco, 2009a, "La sexualidad en un mundo post secular. El activismo religioso y los derechos sexuales y reproductivos", en Gerlero, Mario S., *Derecho a la sexualidad*, Buenos Aires: David Grinberg, disponible en: https://programaddssrr.files.wordpress.com/2013/05/la-sexualidad-en-un-mundo-post-sexular.pdf.

Vaggione, Juan Marco, 2009b, *Sexualidad, Religión y Política en América Latina*, Universidad Nacional de Córdoba/CONICET, trabajo preparado para los Diálogos Regionales, Río de Janeiro, disponible en: https://sxpolitics.org/wp-content/uploads/sites/2/2009/10/sexualidad-religion-y-politica-en-america-latina-juan-vaggione.pdf.

Vaggione, Juan Marco, 2013b, *Laicidad y sexualidad*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Colección de Cuadernos "Jorge Carpizo". Para Pensar y Entender la Laicidad, n.º 16.

Vaggione, Juan Marco, 2017, "La Iglesia católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa", *Cadernos pagu*, n.º 50.

Vaggione, Juan Marco y Mujica, Jaris, 2013, "A modo de introducción: algunos puntos de discusión en torno al activismo (religioso) conservador en América Latina", en Vaggione, Juan Marco y Mujica, Jaris (comps.), *Conservadurismos, religión y política. Perspectivas de investigación en América Latina*, Córdoba, Ferreyra.

Valadés, Diego, 2015, "Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica", en Bovero, Michelangelo, Valadés, Diego, Portier, Philippe y Kissling, Frances, *Cuatro visiones sobre la laicidad*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Serie Cultura Laica, n.º 6.

Vázquez, Rodolfo, 2013, *Democracia y laicidad activa*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Colección de Cuadernos "Jorge Carpizo". Para Pensar y Entender la Laicidad, n.º 14.

Vázquez, Rodolfo, 2021, "Laicidad, ¿neutralidad? y deliberación pública. Un diálogo con Alfonso Ruiz Miguel. Comentario a Alfonso Ruiz Miguel, Cuestiones de principios: entre política y Derecho", en *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, n.º 2, disponible en: https://e-revistas.uc3m.es/index.php/EUNOM/article/download/6085/4431.

Velasco Ibarra, Eugenio, 2022 [en línea], "Apuntes críticos sobre la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el caso Pavez Pavez vs. Chile", Ibericonect, 23 mayo, disponible en: https://www.ibericonnect.blog/2022/05/apuntes-criticos-sobre-la-sentencia-de-la-corte-interamericana-de-derechos-humanos-en-el-caso-pavez-pavez-vs-chile/.

Voutat, Bernard, 2009, "Le droit à l'épreuve de la sociologie", *Plaidoyer*, n.º 1.

Watchtower Biblioteca en Línea (WBL), 2001 [en línea], "República Argentina", *Anuario de los testigos de Jehová*, disponible en: https://wol.jw.org/es/wol/d/r4/lp-s/302001011#h=2.

Zanone, Valerio, 2015, "Laicismo" en Bobbio, Norberto, Matteucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco, *Diccionario de política*, 12.ª reimpresión, México, Siglo XXI, t. 2.

Zúñiga Fajuri, Alejandra, 2006, "La libre formación del pensamiento en el caso 'La última tentación de Cristo'", en González, Felipe

(ed.), *Libertad de Expresión en Chile*, González, Santiago, Chile, Facultad de Derecho de la Universidad Diego Portales.

Jurisprudencia, casos e informes

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (cidh):

1978, *Caso* 2137. *Argentina testigos de Jehová*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, 18 noviembre.

1980a, "Capítulo v. Situación de los Derechos Humanos en varios países. B. Paraguay", *Informe Anual de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos* 1979-1980, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de Estados Americanos, disponible en: http://www.cidh.oas.org/annualrep/79.80sp/cap.5b.htm.

1980b, "Capítulo v. Situación de los Derechos Humanos en varios países. D. El Salvador", *Informe Anual de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos* 1979-1980, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de Estados Americanos, disponible en: http://www.cidh.oas.org/annualrep/79.80sp/cap.5d.htm.

1980c, "Capítulo x. Derecho de Libertad Religiosa y de Cultos", *Informe sobre la situación de los Derechos Humanos Argentina*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de Estados Americanos, disponible en: http://www.cidh.org/countryrep/Argentina80sp/Cap.10.htm.

1981, Resolución 23/81. Caso 2141. *Estados Unidos de América*, 06 marzo, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de Estados Americanos, disponible en: https://www.cidh.oas.org/annualrep/80.81sp/EstadosUnidos2141.htm.

1982, "Resolución n.º 16/82. Caso 7778", en *Informe Anual de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos* 1981-1982, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.cidh.org/annualrep/81.82sp/Guatemala7778.htm.

1983, "Capítulo VII. Derecho a la libertad religiosa y de culto", en *La situación de los Derechos Humanos en Cuba. Séptimo Informe*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.cidh.org/countryrep/cuba83sp/capitulo7.htm.

1996, *Informe n.º 31/96. Caso 10526. Guatemala*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.cidh.oas.org/annualrep/96span/Guatemala10526.htm.

1997, "Capítulo IX. Asuntos de Derechos Humanos de especial relevancia para los indígenas del país", *Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en Ecuador*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de Estados Americanos, disponible en: http://www.cidh.org/countryrep/Ecuador-sp/Capitulo%209.htm.

1998, "Capítulo IX. Los Derechos de la Mujer", *Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en México*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de Estados Americanos, disponible en: http://www.cidh.org/countryrep/Mexico98sp/capitulo-9.htm.

1999a, *Informe n.º 49/99. Caso 11.610. Loren Laroye Riebe Star, Jorge Barón Guttlein y Rodolfo Izal Elorz. México*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.cidh.org/annualrep/98span/Fondo/Mexico%2011.610.htm.

1999b, *Tercer Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en Colombia*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.cidh.org/countryrep/Colom99sp/indice.htm.

2000, "Capítulo VII. Los Derechos de la Mujer", *Segundo Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en el Perú*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.cidh.org/countryrep/Peru2000sp/capitulo7.htm.

2001 "Capítulo XIII. Los Derechos de la Mujer", *Quinto Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Guatemala*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización

de los Estados Americanos, disponible en: http://www.cidh.org/countryrep/Guatemala01sp/cap.13.htm.

2003a, *Informe n.º* 71/03. *Petición* 12.191. *Solución Amistosa María Mamérita Mestanza Chávez Perú*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: https://www.cidh.oas.org/women/peru.12191sp.htm.

2003b, *Justicia e Inclusión Social: Los desafíos de la Democracia en Guatemala*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.cidh.org/countryrep/Guatemala2003sp/indice.htm.

2005a, *Informe n.º* 43/05. *Caso* 12.219. *Fondo Cristián Daniel Sahli Vera y Otros Chile*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.cidh.oas.org/annualrep/2005sp/CHILE.12219sp.htm.

2005b, *Informe n.º* 97/05. *Petición* 14/04. *Solución Amistosa Alfredo Díaz Bustos Bolivia*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.cidh.oas.org/annualrep/2005sp/Bolivia14.04sp.htm.

2007, *Acceso a la Justicia e Inclusión Social: el camino hacia el fortalecimiento de la democracia en Bolivia*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.cidh.org/countryrep/Bolivia2007sp/Bolivia07indice.sp.htm.

2009a, "Capítulo IV. Desarrollo de los Derechos Humanos en la región. Venezuela", *Informe Anual de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos* 2008, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de Estados Americanos, disponible en: http://www.cidh.oas.org/annualrep/2008sp/cap4.Venezuela.sp.htm.

2009b, *Honduras: derechos humanos y golpe de estado*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de Estados Americanos, disponible en: http://www.cidh.org/pdf%20files/HONDURAS2009ESP.pdf.

2009c, *Informe de seguimiento - Acceso a la Justicia e Inclusión Social: el camino hacia el fortalecimiento de la democracia en*

Bolivia, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de Estados Americanos, disponible en: http://www.cidh.org/pdf%20files/CAP%20V%20BOLIVIA.Seguimiento.pdf.

2011, *Acceso a la información en materia reproductiva desde una perspectiva de derechos humanos*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de Estados Americanos, disponible en: https://informe.gire.org.mx/rec/acceso.pdf.

2013, *Verdad, justicia y reparación: Cuarto informe sobre la situación de derechos humanos en Colombia*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.oas.org/es/cidh/docs/pdfs/Justicia-Verdad-Reparacion-es.pdf.

2014a, *Informe* 59/14. *Petición* 12.376. *Informe de Solución Amistosa Alba Lucía Rodríguez Cardona Colombia*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: https://www.oas.org/es/cidh/decisiones/2014/COSA12376-ES.pdf.

2014b, *Verdad, justicia y reparación: Cuarto informe sobre la situación de derechos humanos en Colombia*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.oas.org/es/cidh/docs/pdfs/Justicia-Verdad-Reparacion-es.pdf.

2015a, *Resolución* 22/2015. *Medidas Cautelares* 178/15. *Asunto niña Mainumby respecto de Paraguay*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/2015/mc178-15-es.pdf.

2015b, *Situación de los derechos humanos en Guatemala: diversidad, desigualdad y exclusión*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/Guatemala2016.pdf.

2015c, *Situación de derechos humanos en Honduras*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/Honduras-es-2015.pdf.

2015d, *Violencia contra personas lesbianas, gay, bisexuales, trans e intersex en América*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, OEA/Ser.L/V/II. Rev.2.Doc. 36, disponible en: http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/violenciapersonaslgbti.pdf

2018, *Avances y desafíos hacia el reconocimiento de los derechos de las personas LGBTI en las Américas*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de Estados Americanos, disponible en: https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/LGBTI-ReconocimientoDerechos2019.pdf.

2019, *Situación de derechos humanos en Honduras*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/Honduras2019.pdf.

2020a, *Informe* 29/20. *Caso* 12.865. *Informe de Fondo Djamel Ameziane Estados Unidos*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/2020/uspu12865es.pdf.

2020b, *Informe* 147/20. *Petición* 1384-16. *Informe de admisibilidad José Ignacio Orías Calvo Bolivia*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/2020/boad1384-16es.pdf.

2020c, *Situación de derechos humanos en Cuba*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de Estados Americanos, disponible en: http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/Cuba2020-es.pdf.

2016, *México y el Sistema Interamericano de los Derechos Humanos*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, disponible en: https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/cartillas/2015-2016/36-Mex-Siste-DH.pdf.

Corte Interamericana
de Derechos Humanos (coidh):

1987, *Opinión consultiva OC-8/87 del 30 de enero de 1987 solicitada por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. El habeas corpus bajo suspensión de garantías (arts. 27.2, 25.1 y 7.6 Convención Americana sobre Derechos Humanos)*, Corte Interamericana de Derechos Humanos, disponible en: https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_08_esp.pdf.

2001a, *Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua*. Sentencia del 31 de agosto de 2001, Corte Interamericana de Derechos Humanos, disponible en: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_79_esp.pdf.

2001b, *Caso "La última tentación de Cristo" (Olmedo Bustos y otros) vs. Chile*. Sentencia del 5 de febrero de 2001, Corte Interamericana de Derechos Humanos, disponible en: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_73_esp.pdf.

2004, *Caso "Instituto de Reeducación del Menor" vs. Paraguay*. Sentencia del 2 de septiembre de 2004, Corte Interamericana de Derechos Humanos, disponible en: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_112_esp.pdf.

2012a, *Caso Artavia Murillo y otros ("fecundación* in vitro*") vs. Costa Rica*. Sentencia del 28 de noviembre de 2012, Corte Interamericana de Derechos Humanos, disponible en: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_257_esp.pdf.

2012b, *Caso Atala Riffo y Niñas vs. Chile*. Sentencia del 21 de noviembre de 2012, Corte Interamericana de Derechos Humanos, disponible en: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_254_esp.pdf.

2016a, *Caso Duque vs. Colombia*. Sentencia del 26 de febrero de 2016, Corte Interamericana de Derechos Humanos, disponible en: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_310_esp.pdf.

2016b, *Caso Flor Freire vs. Ecuador*. Sentencia del 31 de agosto de 2016, Corte Interamericana de Derechos Humanos, disponible en: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_315_esp.pdf.

2017, *Opinión consultiva OC-24/17 del 24 de noviembre de 2017 solicitada por la República de Costa Rica. Identidad de Género, e igualdad y no discriminación a parejas del mismo sexo*, Corte Interamericana de Derechos Humanos, disponible en: https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_24_esp.pdf.

2018, *Caso Ramírez Escobar y otros vs. Guatemala*. Sentencia del 9 de marzo de 2018, Corte Interamericana de Derechos Humanos, disponible en: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_351_esp.pdf.

2022, *Caso Pavez Pavez vs. Chile*. Sentencia del 4 de febrero de 2022, Corte Interamericana de Derechos Humanos, disponible en: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_449_esp.pdf.

Tribunales nacionales

Corte Constitucional de Colombia (ccc):

1992a, Sentencia T-403/92, Colombia, disponible en https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1992/T-403-92.htm.

1992b, Sentencia T-421/92, Santa Fe de Bogotá, Colombia, disponible en: https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1992/T-421-92.htm.

1994, Sentencia C-350/94, Santa Fe de Bogotá, Colombia, disponible en: https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1994/c-350-94.htm.

2003, Sentencia C-152/03, Bogotá, Colombia, disponible en: https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2003/C-152-03.htm.

2016a, Sentencia C-570/16, Bogotá, Colombia, disponible en: https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/C-570-16.htm.

2016b, Sentencia de unificación en materia de matrimonio entre parejas del mismo sexo. Sentencia SU214/16, Colombia, disponible en: https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/su214-16.htm.

2022, Sentencia C-055/22, Bogotá, Colombia, disponible en: https://www.corteconstitucional.gov.co/sentencias/2022/C-055-22.rtf.

Corte Constitucional del Ecuador (cce):

2019, Sentencia 11-18-CN/19 (matrimonio igualitario), Quito, 12 junio, disponible en: https://www.elcomercio.com/uploads/files/2019/06/13/sentencia.pdf.

Corte Suprema de Justicia de Costa Rica (csjcr):

2000, Sentencia 2000-02306 del 15 de marzo de 2000 emitida por la Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia, Expediente 95-001734-007-CO, Costa Rica, Corte Suprema de Justicia.

Dobbs, State Health Officer of the Mississippi Department of Health et al. v. Jackson Women's Health Organization et al. (Dobbs v. Jackson Women's Health Organization), 2022, Estados Unidos de América, disponible en: https://www.supremecourt.gov/opinions/21pdf/19-1392_6j37.pdf.

Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia (sccsj):

Res. n.º 2018012782, San José, disponible en: http://d1qqtien6gys07.cloudfront.net/wp-content/uploads/2018/11/15-013971-resolucion-watermark.pdf.

Suprema Corte de Justicia de la Nación (scjn):

2021a, Acción de Inconstitucionalidad 148/2017, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 7 septiembre, disponible en: https://www2.scjn.gob.mx/juridica/engroses/3/2017/19/3_227921_5540.docx.

2021b, Acción de inconstitucionalidad 106/2018 y su acumulada 107/2018, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 9 noviembre, disponible en: https://www.scjn.gob.mx/sites/default/

files/proyectos_resolucion_scjn/documento/2021-08/AI%20106-2018%20y%20acumulada%20107-2018.pdf.

Roe et al. v. Wade, District Attotney of Dallas County (Roe v. Wade), 1973, Estados Unidos de América, disponible en: https://tile.loc.gov/storage-services/service/ll/usrep/usrep410/usrep410113/usrep410113.pdf.

Tesis 1a./J 43/2015, *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Décima Época, libro 19, t. I, junio de 2015, p. 536, México, disponible en: https://sjf2.scjn.gob.mx/detalle/tesis/2009407.

Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo (tjesp):

2020, Associação Centro dom Bosco de fé e Cultura, é apelado Catolicas pelo Direito de Decidir SC, São Paulo, Brasil, 20 octubre, disponible en: https://images.jota.info/wp-content/uploads/2020/10/catolicas-pelo-direito-de-decidir.pdf?x65737.

Normativa Internacional

Ciudad del Vaticano (CV):

1954, Concordato entre la Santa Sede y la República Dominicana, Ciudad del Vaticano, 16 junio, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19540616_concordato-dominicana_sp.html.

1957, Convenio entre la Santa Sede y la República de Bolivia sobre las Misiones, La Paz, Bolivia, 04 diciembre, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19571204_convenio-bolivia_sp.html.

1960, Convenio entre la Santa Sede y la República del Paraguay sobre jurisdicción eclesiástica castrense y asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas, Asunción, Paraguay, 26 noviembre, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19601126_convenio-paraguay_sp.html.

1966, Acuerdo entre la Santa Sede y la República Argentina, Buenos Aires, 10 octubre, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19661010_santa-sede-rep-argent_sp.html.

1968, Convenio entre la Santa Sede y la República de El Salvador sobre jurisdicción eclesiástica castrense y asistencia religiosa de la Fuerza Armada y Cuerpos de Seguridad, San Salvador, El Salvador, 11 marzo, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19680311_santa-sede-rep-de-el-salvador_sp.html.

1980, Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú, Lima, Perú, 19 julio, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19800726_santa-sede-peru_sp.html.

1984, Convention entre le Saint-Siège et la République d'Haïti, Puerto Príncipe, Haití, 08 agosto, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19841008_santa-sede-haiti_fr.html.

1986, Acuerdo entre la Santa Sede y la República de Bolivia sobre asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y fuerzas de la Policía Nacional, La Paz, Bolivia, 01 diciembre, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19861201_santa-sede-bolivia_sp.html.

1989, Acuerdo entre la Santa Sede y la República de Brasil sobre la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas, Brasilia, Brasil, 03 octubre, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19891023_santa-sede-brasile_po.html.

1994, Acuerdo entre la Santa Sede y la República de Venezuela para la creación de un ordinariato militar, Caracas, Venezuela, 24 noviembre, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19941031_s-sede-venezuela_sp.html.

Fondo de las Naciones Unidas
para la Infancia (unicef):

2006, Convención sobre los Derechos del Niño, unicef, disponible en: https://www.un.org/es/events/childrenday/pdf/derechos.pdf.

Naciones Unidas (NU):

1968, Acta Final de la Conferencia Internacional de Derechos Humanos, Teherán, 22 abril, Naciones Unidas, disponible en: https://digitallibrary.un.org/record/701853/files/A_CONF-32_41-ES.pdf.

1979, Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, Naciones Unidas, disponible en: https://www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/cedaw_SP.pdf.

1993, Vienna Declaration and Programme of Action, Viena, Naciones Unidas, disponible en: https://www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/vienna.pdf.

2014a, Declaración y Plataforma de Acción de Beijing. Declaración política y documentos resultado de Beijing+5, 2.ª ed., s. l. i., Naciones Unidas, disponible en https://www2.unwomen.org/-/media/headquarters/attachments/sections/csw/bpa_s_final_web.pdf?la=es&vs=755

2014b, Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, El Cairo, Edición 20 Aniversario, Naciones Unidas, disponible en: https://www.un.org/en/development/desa/population/publications/ICPD_programme_of_action_es.pdf.

Regional

Organización de los Estados Americanos (oea):

1948, Carta de la Organización de los Estados Americanos, Bogotá, Organización de los Estados Americanos, disponible

en: http://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/tratados_multilaterales_interamericanos_A-41_carta_OEA.pdf.

1965, Acta final de la Segunda Conferencia Interamericana Extraordinaria: firmada en Río de Janeiro, Brasil, el 30 de noviembre de 1965, Organización de los Estados Americanos.

1969, Convención Americana sobre Derechos Humanos suscrita en la Conferencia Especializada Interamericana sobre Derechos Humanos, Organización de los Estados Americanos, disponible en: https://www.oas.org/dil/esp/tratados_B-32_Convencion_Americana_sobre_Derechos_Humanos.pdf.

1979, "Noveno Periodo Ordinario de Sesiones", Actas y Documentos. Textos certificados de las resoluciones, La Paz, Bolivia, vol. I, disponible en: http://scm.oas.org/pdfs/agres/ag03793S01.PDF.

1988, Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Protocolo de San Salvador) (A-52), Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-52.html.

1990, Protocolo a la Convención Americana sobre Derechos Humanos relativos a la Abolición de la pena de muerte (A-53), Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-53.html.

1994a, Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia en contra de la mujer (A-61), Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-61.html.

1994b, Convención Interamericana sobre Desaparición forzada de Personas (A-60), Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-60.html.

1999, Convención Interamericana para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Contra las Personas con Discapacidad (A-65), Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-65.html.

2000, Declaración de Principios sobre Libertad de Expresión, Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.oas.org/es/cidh/expresion/showarticle.asp?artID=26&lID=2.

2001, Carta Democrática Interamericana, Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.oas.org/oaspage/esp/Documentos/Carta_Democratica.htm.

2008, Principios y Buenas Prácticas sobre la Protección de las Personas Privadas de Libertad en las Américas, disponible en: http://www.oas.org/es/cidh/mandato/Basicos/PrincipiosPPL.asp.

2013a, Convención Interamericana Contra el Racismo, la Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia (A-68), disponible en: http://www.oas.org/es/sla/ddi/tratados_multilaterales_interamericanos_A-68_racismo.asp.

2013b, Convención Interamericana contra toda forma de discriminación e intolerancia, La Antigua, Guatemala, Organización de Estados Americanos, disponible en: http://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/tratados_multilaterales_interamericanos_A-69_discriminacion_intolerancia.pdf.

2020, Documentos básicos en materia de derechos humanos en el sistema interamericano, Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.oas.org/es/cidh/mandato/DocumentosBasicos-es.pdf.

Relatoría Especial para la Libertad de Expresión (RELE):

2008, Declaración Conjunta sobre Difamación de Religiones y sobre Legislación Anti-Terrorista y Anti-Extremista, Organización de los Estados Americanos, disponible en: http://www.oas.org/es/cidh/expresion/showarticle.asp?artID=735&lID=2.

Nacional

Asamblea Constituyente (AC), Constitución del Ecuador, Ecuador, disponible en: https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/ec/ec030es.pdf.

Asamblea Constituyente Ecuador (ACE), Constitución del Ecuador, Ecuador, disponible en: https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/ec/ec030es.pdf

Asamblea Legislativa (AL), Constitución, El Salvador, disponible en: https://www.gobernacion.gob.sv/wp-content/uploads/2015/10/CONSTITUCION-de-la-Rep%C3%BAblica-de-El-Salvador.pdf.

Asamblea Legislativa de Costa Rica (ALCR), Código Penal, Costa Rica, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Costa-Rica-Penal-Code-2010.pdf.

Asamblea Legislativa de la República de El Salvador (ALRS), Código de Familia, El Salvador, disponible en: https://www.oas.org/dil/esp/codigo_de_familia_el_salvador.pdf.

Asamblea Legislativa de la República de El Salvador (ALRS), 1998, Código Penal, El Salvador, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-El-Salvador-Penal-Code-1998.pdf.

Asamblea Legislativa Plurinacional (ALP), Código del Sistema Penal, Bolivia, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Bolivia-Code-of-the-Criminal-System-2017.pdf.

Asamblea Nacional (AN), Ley 641. Código Penal, Nicaragua, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Nicaragua-Penal-Code-2007.pdf.

Asamblea Nacional (AN), 2014, Texto de la Constitución de la República de Nicaragua con sus reformas incorporadas, *La Gaceta Diario Oficial*, 18 febrero, Managua, disponible en: http://legislacion.asamblea.gob.ni/gacetas/2014/2/g32.pdf.

Asamblea Nacional Constituyente (ANC), 1982, Constitución Política de 1982, Honduras, Poder Judicial de Honduras, disponible en: http://www.poderjudicial.gob.hn/CEDIJ/Leyes/Documents/ConstitucionRepublicaHonduras.pdf.

Asamblea Nacional del Poder Popular (ANPP), Código Penal, Cuba, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/03-Cuba-Penal-Code.pdf.

Belize Constitution Act (BCA), Belice, disponible en: https://web.oas.org/mla/en/Countries_Intro/Cap%204%20Belize%20Constitution%20Act.pdf.

Belize's Criminal Code (BCC), Belice, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Belize-Criminal-Code-2000.pdf.

Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (BCNC), 1999, Ley 19638 Establece normas sobre la constitución jurídica de las iglesias y organizaciones religiosas, Chile, disponible en: https://cutt.ly/qkPyypl.

Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 2005, Decreto 100. Fija el texto refundido, coordinado y sistematizado de la Constitución Política de la República de Chile, disponible en: https://cutt.ly/ZkUo4n8.

Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 2010, Código Penal, Chile, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Chile-Penal-Code-2010.pdf.

Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 2017, Ley 21.030, que regula la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo en tres causales, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/13-Chile-Law-on-depenalization-of-abortion-in-three-cases-2017.pdf.

Burgerlijk Wetboek (BW), Surinam, disponible en: http://www.dna.sr/media/19726/burgerlijk_wetboek.pdf.

Burgerlijk Wetboek van Aruba, Vierde Titel, Van het huwelijt (BWA), Aruba, disponible en: https://web.archive.org/web/20110414225222/http://www.gobierno.aw/index.asp?nmoduleid=4&wgid=8&nbrwsrdtctn=-1&spagetype=6&docid=2000165.

Centraal Wettenregister (CW), Staatsregeling van Aruba, disponible en: https://www.government.aw/document.php?m=25&fileid=13355&f=949954a6192f1bf159ce2a8d4c1aeafe&attachment=0&c=19072.

Código Civil de la República de Nicaragua (CCRN), Nicaragua, disponible en: https://www.oas.org/dil/esp/Codigo_Civil_Nicaragua.pdf.

Código de la Familia de la República de Panamá (CFRP), Panamá, disponible en: http://200.46.165.34/AUDINET/assets/4-c%C3%B3digo-de-familia.pdf.

Código Penal Colombiano (Ley 599 de 2000) (CPC), Colombia, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/02-Colombia-Penal-Code-Law-599-2000.pdf.

Código Penal de Haití (CPH), Haiti, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Haiti-Penal-Code-Haiti-Parliament-1985.pdf.

Código Penal de la República Dominicana (COPRD), República Dominicana, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Dominican-Republic-Criminal-Code.pdf.

Código Penal de Uruguay (CPU), disponible en: https://www.impo.com.uy/bases/codigo-penal/9155-1933#:~:text=(La%20ley%20penal%20y%20el,o%20por%20el%20Derecho%20Internacional.

Código Penal Federal (CPF), México, disponible en: https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPF.pdf.

Congreso de la Nación Argentina (CNA), 1995, Constitución de la Nación Argentina. Ley n.º 24.430, disponible en: https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-24430-804/texto.

Congreso de la Nación Argentina, 2020, Acceso a la Interrupción Voluntaria del Embarazo. Ley n.º 27.610, disponible en: https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-27610-346231/texto.

Congreso de la Nación Paraguaya (CNP), Ley n.º 3440 que modifica varias disposiciones de la Ley n.º 1.160/97. Código Penal, Paraguay, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/02-Paraguay-Law-that-Modifies-Penal-Code-2008.pdf.

Congreso de la República de Guatemala (CRG), Código Penal, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Guatamala-Penal-Code.pdf.

Congreso de la República de Guatemala, 2022, Ley para la Protección de la Vida y la Familia, disponible en: https://www.agenciaocote.com/wp-content/uploads/2022/03/Ley_Proteccion_vida_familia_5272_ocote.pdf.

Congreso Nacional (CN), Código Penal de Honduras, Honduras, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Honduras-Penal-Code-1983.pdf.

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (SLCS), Constitución de la República de Cuba, La Habana, disponible en: http://biblio-

teca.clacso.edu.ar/clacso/se/20191016105022/Constitucion-Cuba-2019.pdf.

Constitución de la República de Panamá (CRP), Panamá, disponible en: https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Panama/vigente.pdf.

Constitución de Paraguay, 1992, con enmiendas hasta 2011 (CP), Paraguay, disponible en: https://www.constituteproject.org/constitution/Paraguay_2011.pdf?lang=es.

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV), *Gaceta Oficial Extraordinaria* n.º 36.860, disponible en: http://www.oas.org/dil/esp/constitucion_venezuela.pdf.

Constitución Política de la República de Guatemala (CPRG), Guatemala, disponible en: https://www.tse.org.gt/images/UECFFPP/leyes/constitucion.pdf.

Constitución Política de la República Dominicana (CPRD), 2010, República Dominicana, disponible en: http://dominicana.gob.do/index.php/recursos/2014-12-16-21-02-56/category/3-constitucion-y-leyes-rd?download=22:constitucion-de-la-republica-2010.

Constitución Política del Estado (CPE), Bolivia, disponible en: https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_bolivia.pdf.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM), México, disponible en: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_241220.pdf.

Constitución Política del Perú (CPP), Perú, disponible en: https://leyes.congreso.gob.pe/Documentos/constituciones_ordenado/CONSTIT_1993/Texto_actualizado_CONS_1993.pdf.

Constitution de la République d'Haïti (CRH), Haïti, disponible en: http://www.oas.org/juridico/PDFs/mesicic4_hti_const.pdf.

Constitution of Saint Vincent and the Grenadines (CSVG), San Vicente y las Granadinas, disponible en: https://www.oas.org/juridico/PDFs/mesicic4_svg_const.pdf.

Decreto Legislativo (DL), Código Penal, Perú, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Peru-Penal-Code-1991.pdf.

Diario Oficial de la Federación (DOF), 2016, DOF: 24/03/2016, México, disponible en: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5430957&fecha=24/03/2016.

Diputados Argentina (DA), Proyecto de Ley Interrupción Voluntaria del Embarazo, disponible en: https://www.hcdn.gob.ar/export/hcdn/prensa/pdf/proyecto_de_ley_interrupcixn_voluntaria_del_embarazo_2810-D-2019.pdf.

Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela (GORBV), Código Penal, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Venezuela-Criminal-Code-1964.pdf.

Gobierno de Chile (GC), 2020, Proceso Constituyente, Chile, disponible en: https://www.gob.cl/procesoconstituyente/.

Grenada's Criminal Code (GCC), Grenada, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Grenada-Criminal-Code-1987.pdf.

H. Congreso del Estado Libre y Soberano de Oaxaca (HCELSO), Código Penal para el Estado Libre y Soberano de Oaxaca, Oaxaca, México, disponible en: http://docs64.congresooaxaca.gob.mx/documents/legislacion_estatals/Codigo+Penal+para+el+Edo+de+Oax+(+Ref+dto+1703+aprob+LXIV+Legis+23+-sep+2020+PO+43+4a+secc+24+oct+2020).pdf.

Instituto de Estudios del Ministerio Público (IEMP), 2020, Constitución Política de Colombia 2020, Colombia, disponible en: https://www.procuraduria.gov.co/iemp/media/file/ejecucion/Constituci%C3%B3n%20Pol%C3%ADtica%20de%20Colombia%202020.pdf.

Instituto de Investigaciones Parlamentarias (IIP), Código Penal para el Distrito Federal, Ciudad de México, disponible en: http://www.aldf.gob.mx/archivo-21599f6673552b084ee03e147d9ab3ab.pdf.

Instituto Hondureño de Seguridad Social (IHSS), 2009, Cuadro Básico de Medicamentos (CBM), cuarta revisión, Tegucigalpa.

Jamaica's Constitution of 1962 with Amendments through 2015 (JC), disponible en: https://www.constituteproject.org/constitution/Jamaica_2015.pdf?lang=en.

Jefe del Gobierno de la República (JGR), Código Civil, Guatemala, disponible en: https://www.oas.org/dil/esp/codigo_civil_guatemala.pdf.

Laws of Antigua and Barbuda (LAB), Offences against the Person, Antigua y Barbuda, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/02-Antigua-The-Offences-Against-the-Person-Act.pdf.

Laws of Antigua and Barbuda, 1981, The Antigua and Barbuda Constitution. Order 1981, disponible en: http://laws.gov.ag/wp-content/uploads/2018/08/cap-23.pdf.

Laws of Antigua and Barbuda, 1995, The Sexual Offences Act, Antigua y Barbuda, disponible en: http://www.laws.gov.ag/acts/1995/a1995-9.pdf.

Laws of Dominica (LD), Offences against the person act, Dominica, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Dominica-Offenses-Against-the-Persons-Act-1995.pdf.

Laws of Guyana (LGa), Chapter 8:01, Criminal Law (Offences) Act, Guyana, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/03-Guyana-Criminal-Code-1998.pdf.

Laws of Guyana (LGb), Constitution of the Co-operative Republic of Guyana Act, Guyana, disponible en: https://mola.gov.gy/information/laws-of-guyana/410-chapter-101-the-constitution-of-the-co-operative-republic-of-guyana/file.

Laws of Saint Lucia (LSL), Criminal Code, Santa Lucía, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Saint-Lucia-Penal-Code-2005.pdf.

Laws of Trinidad and Tobago (LTTa), Offences against the person, Trinidad y Tobago, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Trinidad-and-Tobago-Offences-against-the-Person-Act-1925.pdf.

Laws of Trinidad and Tobago (LTTb), The Constitution of the Republic of Trinidad and Tobago, Trinidad y Tobago, disponible en: https://data.miraquetemiro.org/sites/default/files/documentos/tt%20constitution.pdf.

Ley de Matrimonio Igualitario (LMI), 2010, Ley 26.618, disponible en: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2017/10957.pdf.

Ley Núm 20.830. Crea el acuerdo de Unión Civil, Chile, disponible en: https://nuevo.leychile.cl/servicios/Consulta/Exportar?radioExportar=Normas&exportar_formato=pdf&nombrearchivo=Ley-20830_21-ABR-2015&exportar_con_notas_bcn=True&exportar_con_notas_originales=True&exportar_con_notas_al_pie=True&hddResultadoExportar=1075210.2020-09-11.0.0%23.

Medical Board of Trinidad and Tobago (MBTT), Code of Ethics in the Practice of Medicine, Medical Board of Trinidad & Tobago, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/03-Trinidad-and-Tobago-Code-of-Ethics-in-the-Practice-of-Medicine-Responsibility-to-Profession.pdf.

Medical Termination of Pregnancy Act (MTPA), 1995, Guyana.

Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, Subsecretaría de Desarrollo Normativo (MJDHC), Código Orgánico Integral Penal, Ecuador, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Ecuador-Penal-Code-2014.pdf.

Ministerio de Salud Pública (MSP), 2013, Resolución Ministerial 24, República de Cuba, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/02-Cuba-Norms-for-voluntary-termination-of-pregnancy-Ministry-of-Health.pdf.

Ministerio Público Procuraduría General de la Nación (MPPGN), Texto Único del Código Penal de la República de Panamá, Panamá, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Panama-Penal-Code-2015.pdf.

National Portal of the Government of Grenada (NPGG), Constitution of Grenada, Grenada, disponible en: https://www.gov.gd/constitution-grenada.

Offences Against the person (OAP), Jamaica, disponible en. https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Jamaica-Offences-Against-the-Person-Act-1864.pdf.

Presidência da República (PR), Código Penal, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/09-Brazil-Penal-Code-1940.pdf.

República Oriental del Uruguay (ROUa), Constitución de la República, Poder Legislativo, Uruguay, disponible en: https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/constitucion.

República Oriental del Uruguay (ROUb), Ley n.º 18.987. Interrupción Voluntaria del Embarazo, Uruguay, disponible en: https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp5404492.htm.

República Oriental del Uruguay (ROUc), Ley n.º 19075. Matrimonio Igualitario, Uruguay, disponible en: https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp9097579.htm.

Republic of Trinidad and Tobago (RTT), Claim CV2017-00720 In the matter of an application for constitutional redress under S.14 of the Constitution, Trinidad y Tobago, disponible en: http://webopac.ttlawcourts.org/LibraryJud/Judgments/HC/rampersad/2017/cv_17_00720DD12apr2018.pdf.

Saint Christopher and Nevis (SCN), Offences against the Person Act, Saint Christopher and Nevis, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-St-Kitts-and-Nevis-Offences-Against-the-Person-Act-2002.pdf.

Saint Lucia's Constitution of 1978 (SLC), 1978, Santa Lucía, disponible en: https://www.constituteproject.org/constitution/St_Lucia_1978.pdf?lang=en.

Saint Vincent and the Grenadines (SVG), Criminal Code, San Vicente y las Granadinas, disponible en: http://www.oas.org/en/sla/dlc/mesicic/docs/mesicic5_svg_annex8.pdf.

Sistema Costarricense de Información Jurídica (SCIJ), Constitución Política de la República de Costa Rica, Costa Rica, disponible en: http://www.pgrweb.go.cr/TextoCompleto/NORMAS/1/VIGENTE/C/1940-1949/1945-1949/1949/367/871_121401-22.html.

Sistema Peruano de Información Jurídica (SPIJ), Código Civil, Perú, disponible en: https://img.lpderecho.pe/wp-content/uploads/2020/03/C%C3%B3digo-civil-03.2020-LP.pdf.

Staatsblad van de Republiek Suriname (SRS), Wetboek van Strafrecht, Surinam, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Suriname-Penal-Code-2015.pdf.

Supremo Tribunal Federal (STF), Constitución de la República Federativa de Brasil, Brasilia, disponible en: http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/legislacaoConstituicao/anexo/CF_espanhol_web.pdf.

Statute Law of the Bahamas (SLB), 2010, Penal Code, Bahamas, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-Bahamas-Penal-Code-2010.pdf.

Statute Law of the Bahamas, Marriage Act, Bahamas, disponible en: http://laws.bahamas.gov.bs/cms/images/LEGISLATION/PRINCIPAL/1908/1908-0004/MarriageAct_1.pdf.

Statuut voor het Koninkrijk der Nederlanden (SKN), disponible en: https://wetten.overheid.nl/BWBR0002154/2010-10-10#3_Artikel40.

The Constitution of Barbados (TCB), Barbados, disponible en: http://www.oas.org/dil/the_constitution_of_barbados.pdf.

The Constitution of Saint Christopher and Nevis (TCSCN), Saint Christopher and Nevis, disponible en: http://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_kna_const_stkitts.pdf.

The Constitution of the Commonwealth of the Bahamas (TCCB), Bahamas, disponible en: http://www.oas.org/juridico/spanish/bhs_res3.pdf.

The Constitution of the Commonwealth of Dominica (TCCD), Dominica, disponible en: http://www.dominica.gov.dm/laws/chapters/chap1-01-sch1.pdf.

The Constitution of the Republic of Suriname (TCRS), Paramaribo, Suriname, disponible en: https://www.oas.org/juridico/PDFS/mesicic4_sur_const.pdf.

The Laws of Barbados (TLBa), Offences against the Person, Barbados, disponible en: https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/05-Barbados-Person-Act-1994.pdf.

The Laws of Barbados (TLBb), Sexual Offences Act, Barbados, disponible en: https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CCPR/Shared%20Documents/BRB/INT_CCPR_NGO_BRB_89_8206_E.pdf.

Wetboek van Strafrecht van Aruba, Titel XIX, Afbreking van zwangerschap (WSA), Aruba, https://www.government.aw/document.php?m=25&fileid=79123&f=c81f258cfc38f44ec6ab366b97468b59&attachment=0&c=22918.

Ap, 2021, "Honduras ratifica reformas contra el aborto y el matrimonio igualitario", La Jornada, 28 enero, disponible en: https://www.jornada.com.mx/notas/2021/01/28/mundo/honduras-ratifica-reformas-contra-el-aborto-y-el-matrimonio-igualitario/.

Arias, Juan, 2013, "Brasil legaliza el matrimonio homosexual por la vía judicial", El País, 14 mayo, disponible en: https://elpais.com/sociedad/2013/05/14/actualidad/1368546045_328434.html.

Barranco, Bernardo, 2020, "La polémica contrarreforma al Estado laico", La Jornada, 08 enero, disponible en: https://www.jornada.com.mx/2020/01/08/opinion/017a1pol.

Blancarte, Roberto, 2020, "La iniciativa retrógrada", Milenio, 14 enero, disponible en: https://www.milenio.com/opinion/roberto-blancarte/perdon-pero/la-iniciativa-retrograda.

Delcid, Merlin, 2019, "El Salvador: admiten demandas por prohibición de matrimonios entre personas del mismo sexo", CNN, 09 agosto, disponible en: https://cnnespanol.cnn.com/2019/08/09/el-salvador-admiten-demandas-prohibicion-matrimonios-mismo-sexo/.

Human Dignity Trust (HDT), 2019, "Belize court upholds finding that LGBT people are protected by non-discrimination laws, major victory for human rights", 30 diciembre, disponible en: https://www.humandignitytrust.org/news/belize-court-upholds-finding-that-lgbt-people-are-protected-by-non-discrimination-laws-major-victory-for-human-rights/.

Le Figaro, 2017, "Haïti: le sénat interdit le mariage gay", Le Figaro, 2 de agosto, disponible en: https://www.lefigaro.fr/flash-actu/2017/08/02/97001-20170802FILWWW00335-haiti-le-senat-interdit-le-mariage-gay.php.

Paz, Juan Carlos, 2020, "Por primera vez, la unión libre de una pareja del mismo sexo es reconocida por el Órgano Electoral Plurinacional de Bolivia", CNN, 12 diciembre, disponible en: https://cnnespanol.cnn.com/2020/12/12/por-primera-vez-la-union-libre-de-una-pareja-del-mismo-sexo-es-reconocida-por-el-organo-electoral-plurinacional-de-bolivia/.

Redacción, 2019, "Mal interpretan iniciativa de reforma a Ley de Asociaciones Religiosas: Senadora de Morena", Aristegui Noticias, 18 de diciembre, disponible en: https://aristeguinoticias.com/1812/mexico/mal-interpretan-iniciativa-de-reforma-a-ley-de-asociaciones-religiosas-senadora-de-morena/.

Senado.cl, 2020, "Aprueban en general el proyecto sobre matrimonio igualitario", Senado de la República de Chile, Chile, 15 de enero, disponible en: https://www.senado.cl/aprueban-en-general-proyecto-sobre-matrimonio-igualitario/senado/2020-01-15/182508.html.

Tejado Dondé, 2019, "Morena busca acabar con la separación Estado e iglesias", El Universal, 17 de diciembre, disponible en: https://www.eluniversal.com.mx/opinion/javier-tejado-donde/morena-busca-acabar-con-la-separacion-estado-e-iglesias.

Editado por el Departamento de Publicaciones
de la Universidad Externado de Colombia
en abril de 2024

Se compuso en caracteres Sabon de 11 puntos
y se imprimió sobre Holmen Book Cream de 60 gramos
Bogotá (Colombia)

Post tenebras spero lucem

ÚLTIMAS NOVEDADES DE NUESTRA SERIE

95 *Reelección indefinida vs. democracia constitucional. Sobre los límites al poder de reforma constitucional en el Ecuador*. Carlos Bernal Pulido, Aparicio Caicedo y Mario Serrafero

96 *La acción pública de constitucionalidad a debate*. Jorge Ernesto Roa Roa

97 *Diferendo fronterizo entre Nicaragua y Colombia: consecuencias políticas para el Estado colombiano*. Xiomara Lorena Romero Pérez

98 *Pobreza energética y derechos humanos en América Latina y el Caribe insular*. Xiomara Lorena Romero Pérez

99 *El sistema electoral en la elección del Congreso colombiano: su configuración constitucional*. Pedro Pablo Vanegas Gil

100 *Carlos Restrepo Piedrahíta. Número conmemorativo*. Pedro Pablo Vanegas Gil (Coord.)

101 *Constituciones aparentes*. David S. Law y Mila Versteeg

102 *Derechos políticos y garantías judiciales en proceso de impeachments: subsidiariedad y deferencia en el SIDH*. Jorge Ernesto Roa y Vera Karam de Chueiri (Coords.)

103 *Debates sobre la prohibición de discriminación: de la fundametación teórica al derecho colombiano*. Mario Ospina Ramírez (Ed.)

104 *Laicidad y libertad de conciencia en Colombia*. Sergio Alejandro Fernández Parra

105 *Reforma y desmembramiento constitucional*. Richard Albert (trad. de Andres M. Gutiérrez Beltrán)

106 *El historiador Joaquin Tamayo*. Gonzalo Cataño

107 *Enfoques diferenciados en materia de personas privadas de la libertad*. Camilo Eduardo Umaña y Juan Pablo Hinestrosa (Eds.)

108 *La banca central de objetivo móvil: trasmutación de la política económica constitucional en Colombia*. Andrés Camilo Gómez Calcetero

109 *Control social y control fiscal participativo. ¿Instrumentos viables en la lucha contrta la corrupción en Colombia?* Juan Sebastián Narváez Quintero

110 *Manuel Aragón Reyes: el ser humano, el catedrático y el impacto de su obra en el dereco constitucional*. Humberto A. Sierra, Floralba Padrón y Juan C. Rodríguez (Eds.)

Universidad Externado de Colombia

Instituto de Estudios Constitucionales Carlos Restrepo Piedrahita

En América Latina, las disputas en torno a lo secular y lo religioso se han polarizado en las cuestiones sexuales y reproductivas, en el marco de una fuerte movilización política y jurídica de los sectores conservadores. Ante este escenario regional marcado por un proceso de secularización fragmentado, la laicidad puede resultar una herramienta útil para contrarrestar la influencia de lo confesional en la esfera pública y argumentar en favor de la autonomía de las personas para tomar decisiones trascendentes en sus vidas. Esta veta argumentativa ha sido utilizada en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, que ha desarrollado en los últimos años una lectura laica y garantista de los derechos de las personas y de los grupos, especialmente los que se encuentran en situación de desventaja.

El objetivo de este libro es mostrar cómo laicidad y derechos sexuales y derechos reproductivos se conjugan hoy en América Latina, a partir de una mirada sociojurídica y crítica, que argumenta en favor de un modelo incluyente de derechos y libertades. Tras una reflexión analítica en torno a los conceptos de *laicidad y derechos humanos*, ancla el análisis en el complejo panorama sociopolítico regional, para finalmente ofrecer un aterrizaje jurídico de la problemática mediante el estudio de la labor del Sistema Interamericano de Derechos Humanos.

ISBN: 978-958-506-060-9

CREATIVE COMMONS